نفائس الأصول
فى
شرح المحصول

تأليف الإمام الفقيه

شهاب الدِّين أبى العبّاس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
الصَنهَاجى المصرى
المشهور بالقَرَافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ

دراسة وتحقيق وتعليق

الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ على محمد معوض

قرظه

الأستاذ الدكتور : عبد الفتاح أبو سنه
الأستاذ بجامعة الأزهر الشريف
وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
وخبير التحقيق بمجمع البحوث الإسلامية

المجلد الأول

مكتبة
نزار مصطفى الباز

يطبع لأول مرة على ثلاث نسخ خطية

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد

فهذا كتاب غريب وهو من الغربة والغرابة بمكان والغريب هو الشئ العزيز النادر فى بابه، ولذلك قيل بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء، وطوبى لمحققين غريبين بين أقرانهما قاما بجهد جهيد فى إبراز المحصول للفخر الرازى ، وشرح النادر للإمام القرافى ، وإيضاحاً لمبهم ، وحلاً لمشكل ، وكشف الغامض فى هذا السفر الجليل .

وقد سعدت واغتبطت بهذا العمل الرائد الذى لم يسبق فى تاريخ التحقيق المعاصر حيث إن الساحة كثرت بالأدعياء فى هذا الفن مما جعل المحققين الشيخ عادل والشيخ على يتصدران قائمة رجال التحقيق .

والله أسأل أن يكتب لهما التوفيق .

د . عبد الفتاح أبو سنه

عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

إحياء التراث

إهْـــــــدَاءٌ

أَهْدِى ثَمَرَةَ جهْدِى هَذَا إِلَى رُوحِ وَالِدَىَّ الكَرِيمَيْنِ ، دَاعِياً اللهَ لَهُمَا بِالرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ ... وَإِلَى شُيُوخي الَّذِينَ أَخَذْتُ الْعِلْمَ عَنْهُم ، كَمَا أَنَّنِى أَخُصُّ بِالذِّكْرِ مَنْ تَكَفَّلَتْ بِسَعَادَتِنَا الْحَاجَّةَ وَالِدَةَ الأُسْتَاذِ الشَّيْخِ عَلِىٌّ ، وَوَقَفَتْ بِجَانِبِنَا وَمَنَحَتْنَا الرِّعَايَةَ، أَمَدَّ اللهُ فِى عُمُرِهَا ، وَإِلَى زَوْجَتِى وَأَوْلادِى الَّذِينَ تَحَمَّلُوا الْكَثِيرَ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِمْ بِرِعَايَتِهِ .

الشَّيْخُ / عَادِلُ أَحْمَد عَبْدِ الْمَوْجُودِ

* * *

مقدمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين حمداً طيباً مباركاً ملأ السموات وملأ الأرض وما بينهما وملأ ما شاء بعد ... حمداً كما أثنى على نفسه فله الثناء سبحانه . وبعد ... لقد منحنا الله سبحانه وتعالى علماً لا نستطيع بيانه ولا حصر أركانه ولا جمع جوامعه فكلّما دخل الإنسان فى باب من أبواب العلم خرج منه وعلم أنّه لا يعلم من علم الله شيء ، لأن العلم صفة العالم ، والعالم لا يستطيع منّا حصر علمه إلاّ هو فترك لنا سبحانه وتعالى صفة من صفات واحد من أسمائه ألا وهو العلم ... والعلم أنواع ثلاث أعلاها علم الدين أى الكتاب والسنّة ويليه علم الدنيا بما فيه من سياسة واقتصاد وعلوم وآداب وزراعة ثم فى المرحلة الأخيرة علم الكواكب الذى تغيّر اسمه الآن إلى علم الفضاء وهو أيضاً من علوم النافعة للإنسان وما حوله من نبات وحيوان وهواء وماء .

وكتاب نفائس الأصول - فى شرح المحصول - الذى بين أيدينا أيّها المسلم الكريم كتاب من العلم الأول وهو - الكتاب والسنّة - كتاب صنّفه صاحبه فى علم من فروع سنة رسول الله ﷺ وهى مادة الفقه التى جعلها الله سبحانه وتعالى نبراساً نسير عليه وطريق نهتدى به ودليل نخطو عليه فى ظلمات الحياة إذا حضرت الشمس وغابت . والكتاب موسوعة علمية طيبة مباركة لا يستغن عنها المتخصص فى هذا الركن من أركان العلم ولا نستطيع بهذا الكلام القصير أن نصف ما فى هذا الكتاب من فؤائد جليلة عظيمة تعود بالنفع على قارئها وتلبيسه ثوب من ثياب الفقه حتى يعلم الإنسان حاله وما عليه فى هذه الحياة ولكى يؤدى حقوق الله سبحانه وتعالى وهو على يقين تام بما أنزله فى كتابه وما جاء فى سنة نبيه ﷺ .

ونسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفعنا بما علمنّا وأن يعلمنّا ما ينفعنا .

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمة للعالمين .

الناشــر

نزار مصطفى الباز

مكة المكرمة - الرياض

مُقَدِّمَةُ التَّحْقِيق

الحَمدُ لله الذى أحْكَم بكتابه معالم الشريعة الفَيْحَاء ، ورفع بخطابه فروع العلماء ، حتَّى رسَخَت كلمته شامخَةَ البناء ، جُذُورها فى الأرْض وفروعها فى السماء .

وهو الذى أشعل مصابيح السُّنة لنا كى نقتبس من نُورها ، وأوْضح للعلماء اقتفاء آثارها ، حتى دخل الناس فى دين الله أفواجاً ، والصلاة والسلام على رسول الأنام ، محمد المبعوث رحمة للعالمين ، فبلّغ رسالة ربه ، وتركنا على المحجة البيضاء لايزيغ عنها إلا هالك ، فأكمل به بناء الشرائع ، واستودعه أفضل الودائع، حتى لقى ربه ، فصلوات الله وسلامه عليه .

أما بَعْدُ ؛ فهذه مقدمة فى أصول الفقه ، شاملة لحدِّه ، وضوابطه ، وشرفه ، وفضله، وغايته ، وواضعه ، وغير ذلك من المباحث المهمة .

وقبل أن نتطرق إلى حده ، لا بُد أن أنبه القارىء إلى أنه لا بد لكل خائض فى علم من العلوم ، إذا أراد التبحر فيه ، أن يحيط بالمراد منه ، وبالموادِّ التى منها يستمدّ ، وفضل ذلك العلم ، وبحقيقته وفنِّه .

تَعْرِيفُ عِلمِ أصُولِ الفِقْهِ

لقد تنوعت آراء علماء الأصول حين تعرضوا لحدِّ علم « أصول الفقه » ؛ حيث عرّفه بعضهم بالمعنى المركب أولا ، أى باعتباره مركباً إضافياً تتوقف معرفته على معرفة أجزائه ، ثم بمعناه اللَّقبىِّ ثانياً ، أى : بعد أن صار عَلَماً على ذلك الفنِّ المخصوص .

ومن الأصولين من اكتفى فى التعريف بالمعنى اللقبى فقط .

أما الفريق الأول ، فقد كان مقصده فى ذلك التعرض لبيان معنى أجزائه ،

لدلالة كل من جُزْأَيْهِ على معنى المركب ، فأراد تكثير الفائدة بالتعرض لما هو مقصود بالتَّبع [1] .

وقد سار على هذا الصنيع العلامة سيف الدين الآمدى فى « الإحكام » ، ابن الهُمَام فى « تحريره » ، وابن الحاجب فى « منتهاه » ، وحجة الإسلام الغزالى فى «المستصفى » وخلق كثير ممن صنفوا فى علم الأصول .

وأمَّا من حَدَّهُ بالمعنى اللَّقبى دون النظر إلى المعنى الإضافى ؛ لأنه بالمعنى اللَّقبى قد صار علَماً عليه ، والمعنى الإضافى قد أصبح مهمَلا لا يدل شىْء من أجزائه على جزْء هذا المعنى ، فاقتصر على المعنى المقصود بالذات .

وقد سار على هذا الصنيع العلامة البيضاوى فى « منهاجه » ، وابن السبكى فى شرحه على منهاجه المسمى بـ « الإبهاج » وجمع الجوامع ، وعبيد الله بن مسعود المعروف بصدر الشريعة فى « التنقيح » ، وكِلا الأمرين فى التعريف ناشِئٌ عن دليل علمىٍّ وفق القواعد المقررة فى هذا الفن .

* * *

(١) ينظر : غاية الوصول ص ٢٠ تيسير التحرير ١/ ١٠ .

تَعْرِيفُ عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ بِالمَعْنَى الإِضَافِيِّ

تعريف « أصول الفقه » بهذا الاعتبار يحتاج إلى تعريف المضاف ، وهو «أصول » وتعريف المضاف إليه وهو « الفقه » ثم يحتاج إلى تعريف الإضافة أيضاً؛ لأنها بمنزلة الجزء إلى الصدر ، إلا أن بعض الأصوليين لم يتعرضوا إليها؛ للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما فى معناه ، اختصاصُ المضاف بالمضاف إليه ، باعتبار مفهوم المضاف .

تَعْرِيفُ المُضَاف « أُصُول »

فالأصولُ : جمع أصلٍ ، وأصل الشئْء ما منه الشئْء أى مادته ، كالوالد للولد، والشجرة للغصن .

ونازع فى ذلك الإمام القرافى باشتراك « من » بين الابتداء والتبعيض بأنه لا يصح هنا معنى من معانيها ، وتفطَّن الإمام الأصفهانى فى « الكاشف » ، وأجاب عن الأول بأن الاشتراك لازم ، لكن لا يُصار إليه فى الحدود ، حيث لايمكن التعبير بغيره ، وعن الثانى بأن « من » لابتداء الغاية .

قال أَبُو الحُسَيْنِ البَصْرِيُّ : « هو ما يبنى عليه » ، وصار على ذلك ابن الحاجب فى « منتهاه » من « باب القياس » واعتُرِض عليهما فى ذلك ، ووجه الاعتراض بأنه لايقال : إن الولد يبنى على الوالد ، بل يقال : فرعه .

وقال سيف الدِّين الآمدى فى « الإحكام » (١) : هو « ما يستند تحقيق ذلك الشىء إليه » .

---

(١) ١/٨ .

وقال الرازى فى « المحصول » هو « المحتاج إليه » ، واعترض عليه فى ذلك بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثر لزم إطلاقه على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيءُ لزم إطلاقه على الجزاء والشرط ، وقال فى « المباحث الشرقية» : لا تبعد تسمية الشروط واندفاع الموانع أصولا ؛ باعتبار توقف وجود الشيءُ عليهما .

وقال القَفَّالُ الشَّاشِيُّ : « الأصل : ما تفرع عنه غيره » ، و « الفرع : ما تفرع عن غيره » وهذا أسدّ الحدود ؛ فعلى هذا لايقال فى الكتاب : إنه فرع أصله الحس ؛ لأن الله تعالى تولاه وجعله أصلا دل العقل عليه . . . » .

ثم قال أيضا : والكتاب والسنة أصل ؛ لأن غيرهما يتفرَّع عنهما ، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلا على معنى أن له فروعاً تنشأ عنه ، ويتوصل إلى معرفتها من جهته ، كالكتاب أصل لما يبني عليه ، وكالسنة أصل لما يعرف من جهتها ، وهو فرع على معنى أنه إنما عُرِف بغيره ، وهو الكتاب أو غيره ، وكذلك الأمر فى الكتاب والسنة ، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع .

وقال العلامة المَاوَرْدِيُّ فى « حاويه » [1] : « الأصل : ما دلَّ عليه غيره ، والفرع : ما دل على غيره » .

وقال الصيرفيُّ فى « الدلائل » كل ما أثمر معرفة شيْء ، ونبه عليه ، فهو أصل له ؛ فعلوم الحس أصل ؛ لأنها تثمر معرفةحقائق الأشياء ، وما عداه فرع له .

وقال ابن السَّمْعَانِيُّ فى « القواطع » : الأصل : ما ابتنى عليه غيره .

وسواء كان هذا البناء حسياً كبناء الحائط على الأساس ، أو عرفياً كبناء المجاز على الحقيقة ، أو عقليا كبناء الحكم على الدليل ، فكلٌّ من الأساس والحقيقة والدليل أصل ؛ لأنه بنى عليه غيره .

* * *

---

(١) وقد نشرناه بحمد الله وَمنّه فى تسعةَ عَشَر جزءاً .

تَعْرِيفُ الأَصْلِ اصْطِلاَحاً

يطلق « الأصل » فى اصطلاح العلماء بإزاء أربعة [1] معان :

الأول : الصورة المقيس عليها : كقولنا : الخمر أصل النبيذ ؛ على معنى أن الخمر مقيس عليها النبيذ فى الحرمة ، وكقولنا : التأفيف للوالدين أصل لضربهما؛ بمعنى أن التأفيف أصل يقاس عليه الضرب فى الحرمة .

الثانى : القاعدة المستمرة : كقولنا : إبَاحة أكل لحم الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل ، أى على القاعدة المستمرة ، وكذلك كأن نقول : الأصل فى المبتدأ الرفع، أى : قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعاً .

الثالث : الرجحان كقولنا : الأصل فى الكلام الحقيقة أى : الراجح عند السامع الحقيقية لا المجاز عند عدم القرينة الصارفة .

الرابع : الدليل كقولنا : أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أى دليلها ، أى: الأصل مثلا فى وجوب الصلاة قوله تعالى : ﴿ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] أى الدليل على وجوبها [1] وهذا المعنى هو المراد عند الإضافة ؛ فيقال : أصول الفقه أى أدلته ؛ لأن الأصل فى اللغة كما تقدم ما يبنى عليه غيره، فإذا أضيف إلى الفقه كان معناه مبنى الفقه ، وليس مبناه إلا الدليل .

* * *

---

(١) وهذه الأربعة فيها نظر ؛ لأن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً ؛ لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم ودليله أو حكمه ؟ وأيما كان فليس معنى زائداً ؛ لأنه إن كان أصلُ القياسِ دليله فهو المعنى السابق ، وإن كان محلّه أو حكْمَه ، فهما يسميان أيضاً دليلا مجازا ، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل . البحر المحيط ١/ ١٧ .

تَعْرِيفُ الْفِقْهِ

تنوّعت آراء أهْل اللّغة والأُصُوليين فى تعريف الفقه لغةً :

قال ابنُ فارس فى « المُجْمَل » : هو العلْم ، وبهذا قال أبو المعالى الجُوَيْنِيُّ فى كتابه « التَّلْخِيصِ » وألكيا الْهرَّاسِيّ ، والماوَرْدِي، وأبو نَصْر بن القُشَيْرِى ، إلا أنهم خصَّصوه بِضَرْبٍ منَ العلوم .

وقال الجوهرى فى « صِحَاحِهِ » : هو الفهم .

وقال ابن سِيدَه فى « المُحْكَم » : الفقه : العلم بالشىْء ، والفهم له .

وقال أيضاً : غَلَبَ على عِلْم الدين ؛ لسيادته وشرفه كالنجم على الثريًّا ، والعُود على المندل .

وقال ابن سُرَاقة : وقيل: حدُّه فى اللغةِ العبارةُ عن كلِّ معلوم، تَيَقَّنه العالِمُ به عن فِكْرٍ .

وحدَّهُ أبو الحُسَين فى « المُعْتَمد » ، وجرى عليه الرازى فى « المَحْصول » بفَهْمِ غَرَض المتكلِّم ، فلا يُسمَّى ، لغةً ، فهْمُ الطير فِقْهاً ، وهذا منتقض بِمَا ورد بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام ، وبأنه لو كان كذلكْ لـم يكُنْ فى نفى الفقه عنهم منْقَصَة ولا تعبيرٌ ؛ لأنه غير متصورٍ ، وقد قال الله عز وجل : ﴿ وإِن مِنْ شىْء إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ولَكِنْ لا تفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] .

وقال العلامة ابن دَقِيق العيد : وهذا تقييدٌ للمُطْلَق بما لا يَتَقَيَّدُ به .

وقال أبو إسحاقَ الشِّيرَازِيُّ فى « شَرْح اللُّمَع » : إنه فَهْمُ الأشياءِ الدقيقة ، سواءٌ كانَتْ غرَضَ المتكلِّم أم لا ، ورجَّحه القرافى ، وقال : هذا أَوْلَى. . . . .

والصحيح الذى صار عليه المحقِّقون من أهل العربية والأصول أنه يُطْلَق على

الفهم مطلقا ، سواء كان المفهوم دقيقاً أم غيره ، وسواء كان غرضاً لمتكلم أم غيره ، والدليل على ذلك من الكتاب العزيز قول الله تعالى على لسان قوم شعيب : ﴿ قَالُوا : يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ ﴾ [هود : ٩١] .

فوجه الدلالة من الآية واضح فى أن أكثر ما يقول شعيب - عليه الصلاة والسلام - كان واضحاً ، فأطلق الفقه على الكلام الواضح والدقيق .

وقال تعالى أيضاً فى شأن الكفار : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاءِ القَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [النساء : ٧٨] .

وقوله أيضاً : ﴿ وَ إِنْ مِنْ شىْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ولَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤]

فهذه الآيات تفيد أَنَّ الفقه هو الفهم مطلقاً .

* * *

الْفِقْهُ فِى نَظَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ

اختلف الأصوليون فى تعريف الفقه تبعاً لاختلافهم فى مسائل الفقه هل هى من باب الظن ، أو القطع ، أو البعض منها قطعى ، والبعض الآخر ظنى ؟ وعلى هذا يمكن حصر المذاهب إلى ثلاثة :

الأول : وهو قول المتقدمين : أن الفقه من باب الظنون ؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية ، وهى لا تفيد إلا ظنا ؛ لتوقف إفادتها اليقين على نفى الاشتراك والمجاز ، وكل ما هو كذلك فهو ظن (١)

المذهب الثانى : أن الفقه منه ما هو قطعى ، ومنه ما هو ظنى ، فالقطعى كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع ، والظنى كالثابت بطريق القياس وخبر الآحاد .

المذهب الثالث : وهو مذهب صاحب « المنهاج » الإمام البيضاوى : أن الفقه من باب القطعيات ؛لأنه ثابت بدليل قطعى ، لا شبهة فيه ، والتصديق المتعلق بالأحكام القطعية لا يكون إلا قطعاً (٢) .

قد انبنى هذا الخلاف على خلافهم فى صحة تعريف « الفقه » بلفظ « العلم » مراداً منه الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وإليك بعض تعريفات الفقه من الجهة الاصطلاحية : عرّفه أبو الحسين البصرى : بأنه فى عُرف الفقهاء : «جملة من العلوم بأحكام شرعيَّة » ، والمراد بـ « أحكام شرعيَّة » الأحكام الشرعية العملية (٣) .

وعرفه الإمام البيضاوى فى منهاجه بناء على أن الفقه من باب القطعيات بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية (٤) .

---

(١) غاية الوصول (٢٨) وينظر تيسير التحرير ١/ ١٢ .

(٢) ينظر نهاية السول ١/ ٤٣ غاية الوصول (٢٨)

(٣) المعتمد ١/ ٢ . (٤) المنهاج ص ٢ وينظر البحر المحيط ١/ ٢١ .

وَقَالَ إمَامُ الحَرَمينِ فى « البُرهْان » : « الفقه فى اصطلاح علماء الشريعة العِلْمُ بأحكام التكليف » .

وقال القاضى الحُسَيْنُ المَرْوزِىُّ : الفقْه افتتاح علْم الحوادث على الإنْسَان ، أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان (1) .

وقال الزَّرْكشِىُّ فى « قواعده » : الفقْه معرفة الحوادث نَصا واستنباطاً (2) .

وقال السُّيُوطِىُّ فى « الأشْبَاهِ والنظائر » نقْلاً عن الشيخ قُطْب الدين السُّنباطى: الفقه معرفه النظائر (3) .

وقال حجة الإسلام الغزالى : الفقه عبارة عن العلْم والفهم فى أصْل الوَضْع، ولكن صَار بعُرف العلماء عبارةً عن العلْم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلَّفين (4) .

وَعَّرفه أبو إسحاق الشيرازى فى « اللُّمَع » بأنه معرفة الأحكام الشرعية التى طريقَتُها الاجتْهَادُ ، والشرعية ضربان : ضربٌ يسوغ فيها الاجتهاد ؛ وهى المسائل التى اختَلَفَ فيها فُقَهَاء الأمصار على قولين أو أكثر ، وهى لا تُعْلَمُ إلا بالنَّظَر والاستدلال ؛ كفُروع العبادات والمعاملات والفُرُوج والمناكحات ، وغير ذلك من الأحكام (5) .

وعرفه ابن الحاجب فى « المُختَصَر » بأنه العِلْم بالأحكام الشرعية الفَرْعيَّة من أدلتها التفصيلية بالاستدلال (6) .

---

(1) ينظر البحر المحيط ١/ ٢٢ .

(2) القواعد المسماة بالمنثور ١/ ٦٩ .

(3) ينظر الأشباه ص ٦ والمنثور ١/ ٦٦ .

(4) ينظر الإحياء ١/ ٣٨ والمستصفى ١/ ١١ .

(5) ينظر اللمع ص (٣) .

(6) ينظر مختصر المنتهى ١/ ١٨ .

وعرَّفه صدْر الشريعة ، فقال : « هو العِلمُ بكلّ الأحكام الشرعية العمليَّة التى قد ظَهَر نزولُ الوَحْيِ بها ، والتى انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصَّحيحِ منها [1] .

وعرَّفه الإمام الأعظم أبو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ بأنه :

« معرفة النَّفْسِ ما لها وما عَلَيْها » [2] .

قيل : أَخَذَه مِن قَوْل الله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ . [البقرة : ٢٨٦] .

وقد اعتُرِضَ على هذا التعريف ، فقالوا : إنه غَيْر جامع ، فزادوا قَيْداً فى التعريف وهو « عَمَلاً » ؛ ليخرج الأمور الاعتقادية ، سواءٌ أكان المقصودُ منه معْرفةَ صفات الله - تعالى - ورسله، أم معرفةَ الاعتقادات المتعلِّقة بتلك الصفات، فإن تَعلَّق بالوجدانيات ، فهو علم التصوُّف ، وإن تعلق بالاعتقاديات، فهو علْمُ الكلام، وإن كان عن أحواله الظاهرية ، فهو الفِقْهُ بالمعنى المشهور [3] .

فالإضَافَةُ مَعْنَاهاَ : اختصاصُ المضاف بالمضاف إليه ، باعتبار مفهوم المضاف ، فأصْل الفقْه ما يختص بالفقه مع كونه مبنيا عليه ومستنداً إليه ، والمشْهُورُ أن الأصل موضوعٌ فى اللغة لما يتبنى عليه غيره ، وأنه نُقِلَ إلى معانيه المتعدِّدة .

فالمراد بـ « أُصُول الفقْه » فى هذا التركيب الدَّليلُ ، فأصول الفقه ، أى : أدلته، فيقال : أصول الفقه : الكتاب ، والسُّنَّة ، والإجماع ، والقياس ، أى : أدلته: الكتاب. . . . .إلخ .

* * *

(١) التوضيح على التنقيح ١/ ١٠٣ .

(٢) التلويح على التوضيح ١/ ٥ .

(٣) ينظر حاشية الأزميرى ١/ ٤٤ إرشاد الفحول ص ٣ .

تَعْرِيفُ أُصُولِ الفقْهِ باعتْبارِهِ عَلماً عَلَى هَذَا الْفَنِّ

بعد أن تطوفنا حول تعريف أصول الفقه باعتبار الإضافة ، وقد علمت أن هذا المركب الإضافى نقل عن معناه الإضافى ، وجعل لقباً - أى عَلَماً - على ذلك الفن المخصوص ، من غير نظر إلى أجزائه لوجود المناسبة بين المنقول عنه وإليه .

قال العلامة الشربينى فى تقريره على « جمع الجوامع » [1] : ثم إن هذا المركب الإضافى نقل من هذا المعنى اللغوى ، أعنى دلائل الفقه إلى المعنى العلمى بأن جعل علماً للقواعد التى هى طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه وإليه ، وهو أن هذا أيضا دلائل ؛ إذ الحكم الفقهى وقع متعلَّق محمولها ، فإن قولنا : الأمر للوجوب معناه كما قال السَّعد : يفيد الوجوب ، فالحكم - أعنى الوجوب الجزئى - مدلول لها بالقوة ، فإذا ضم إليها الصغرى خرج من القول إلى الفعل ، كما قاله التفتازانى فى « التوضيح » وأنَا أنقل تعاريفه عند بعض علماء الأصول :

عرفه أبو الحُسَيْن البَصْرىُّ بقوله : يفيد فى عرف الفقهاء النظر فى طرق الفقه على طريق الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما تبع كيفية الاستدلال بها [2] .

وعرفه الزَّركشى فى « البحر المحيط » بـ « مجموع طريق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال وحال المستدل بها » .

ولعلَّه تبع فى الإمام أبا المعالى الجوَينى ، [3] حيث عرفه فى « ورقاته » بأنه طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها .

---

(١) ١/ ٣٢ .

(٢) ينظر المعتمد (١/ ٦) .

(٣) ينظر الورقات مع حاشيته النفحات ص ٣٢ .

وعرَّفه العلامة ابن الحاجب فى « منتهاه » بقوله : أما حَدُّه لقباً : فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية [1] .

وقيل : ما تبنى عليه مسائلُ الفقه وتُعْلَم أحكامها به [2] .

وقيل : هى أدلته الكلية التى تقيِّده بالنظر على وجه كُلِّىٍّ [3]

وقيل : هو القواعد التى يُتَوَصَّل - أى يُقْصَد الوصول - بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعيّة [4]

وعرفه العلامة سيْف الدِّين بأنه أدلة الفقه ، ووجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل [5] .

وعرفه الإمام حجة الإسلام الغزالى فى « المستصفى » بقوله : إنه عبارة عن أدلة الأحكام ، وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل .

وعرفه الإمام الرازى فى « المحْصول » بقوله هو مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها ، وهذا التعريف مأخوذ من تعريف أبى الحسْين البصرى صاحب المعتمد مع ذكر قيد « مجموع » .

وعرفه منلا خسرو بأنه : علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن لها دخلاً فى إثبات الثانية بالأولى [6]

---

(١) ينظر : مختصر المنتهى .

(٢) شرح الكوكب المنير ص : ١٣ .

(٣) شرح الكوكب المنير ص : ١٣ .

(٤) شرح الكوكب المنير ص : ١٣ .

(٥) شرح الإحكام للآمدى ١/٨ .

(٦) ينظر مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١/٣٣ .

وعرفه صَدْرُ الشَّرِيعَةِ بـ « العلمُ بالقواعد التى يُتَوَصَّل بها إليه على وجه التحقيق»[1] .

وعرفه العلامة البيضاوى فى « منهاجه » بـ « معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد [2] ، وهذا التعريف مأخوذ من صاحب « الحاصل » الأرموى

قال ابن مالك صاحب « الألفية » فى « شرح الكافية » : لم يأت « فعائل » جمعاً لاسم جنس على وزن « فَعِيل » فيما أعلم ، لكنه بمقتضى القياس جائز فى العَلَمِ المؤنث ، كسعائد جمع سَعِيد اسم امرأة ، وقد ذكر النحاة لفظين وردَا من ذلك ، ونصُّوا على أنهما فى غاية القلة ، وأنه لايقاس عليهما ، ولذلك عدَل الأسنوى عن « دَلاَئِل » بـ « أدِلَّة » [3] .

وقوله فى التعريف « معرفة » كالجنس ؛ لكونه تعريفاً لحقيقة اصطلاحية ، لا وجود لها فى الخارج ، والمعرفة مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق ، وعبر بلفظ « المعرفة » دون « العلم » لمناسبتها للمسائل الأصولية ؛ إذ يكفى فيها الدليل الظنى ، فيكون التصديق بها أَعَمَّ من أن يكون قطعيًّا ، أو ظنيا بخلاف «العلم» ، فالغالب إطلاقه على الدليل القطعى .

وعليه يكون المراد من معرفة « دلائل الفقه » معرفة مسائله أى : التصديق الناشىء عن دليل بأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها أدلة يُحْتَجُّ بها ، ويجب على المجتهد العمل بموجبها ، لا معرفة عدد الأدلة أو حفظها أو تصور مفهوماتها أو حقائقها ، فإن ذلك كله ليس من أصول الفقه [4] .

---

(١) التنقيح ١/ ١١٢ .

(٢) ينظر المنهاج مع نهاية السول ١/ ١٣ .

(٣) نهاية السول ١/ ١٤ .

(٤) ينظر غاية الوصول ص (٤٠) الأسنوى ١/ ١٥ .

والدليل فى اصطلاح العلماء : ما يُمْكن التوصُّل إليه بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبرى ظنا أوقطْعًا ، فيكون شاملاً للأمارة ؛ كأخبار الآحاد ، والقياس ، والاستحسان ، وقول الصحابى ، وغير ذلك من الأدلة المتفق عليها ، والمختلف فيها .

وقوله فى التعريف « إجمالا » المراد المعرفة التفصيلية للأدلة الإجمالية ، أى الكلية التى لم يُلاحَظْ فيها دليلٌ جزئىٌّ بخصوصه ؛ كمطلق أمر ، ومطلق نهى .

وقوله فى التعريف « كيفية الاستفادة منها » يريد به الترجيحات .

قال العلامة الأسنوى فى « نهاية السول » [1] : ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية منها ، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال ، كتقديم النص على الظاهر ، والمتواتر على الآحاد ونحوه ، وأحال على كتاب « التعادل والترجيح » ، فلابد من معرفة تعارض الأدلة ، ومعرفة الأسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض ، وإنما جُعِلَ ذلك من أصول الفقه ؛ لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ، ولايمكن الاستنباط منها ، إلا بعد معرفة التعارض والتراجيح ؛ لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة إلى الترجيح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه .

وقوله : « وحال المستفيد » :

المستفيد : هو طالب الحكم من الدليل ، والذى يطلب الحكم من دليله هو المجتهد ؛ فيكون المستفيد هو المجتهد .

وفائدة هذه العبارة كما هو معلوم هو الإشارة إلى أن الأصول يُبْحَث فيه عن حال المجتهد من جهة الشروط التى تتوافر فيه .

فيتلخَّص من هذا أن معرفة كل واحد مما ذكر أصْلٌ من أصول الفقه ،

---

(١) ١/١٧ .

ومجموعها ثلاث ، فلذلك أتى بلفظ الجمع ، فقال : أصول الفقه معرفة كذا وكذا، ولم يقل : « أصل الفقه » .

ونطرح سؤالا فنقول لماذا كانت هذه الثلاثةُ أصولَ الفقه ؟ !

قال العلامة البنانى فى « شرح جمع الجوامع » : العلم بالأحْكام الشرعية الذى هو الفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية ، واستفادتها منها تَتَوقَّف على أمور ثلاثة :

أولاً : الأدلة الإجمالية .

ثانياً : المرجِّحات .

ثالثاً : صفات المجتهد .

أما الأول : فلأن الدليل التفصيلى إنما يُسْتدَلُّ به على الحكم الذى أفاده ، بواسطة تركيبه مع الدليل الإجمالى الذى هو كلى له ، بأن يجعل الدليل التفصيلى موضوعاً فى مقدمة صغرى ، ومحمولها الدليل الإجمالى ، ثم يجعل الدليل الإجمالى موضوعا فى مقدمة كبرى لهذه المقدمة ، ومحمولها حال ذلك الدليل الإجمالى الذى يكون معه القاعدة الأصولية ، فينتظم من ذلك قياس من الشكل الأول منتج للحكم ، وأضربُ مثلاً يوضح ذلك ، فأقول : إننا إذا أردنا أن نستدل على حكم ما مثلا على وجوب الصلاة ، نأتى بقوله الله تعالى﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ ﴾ [الأنعام : ٧٢] . فنقول : أقيموا الصلاة فعل أمر ، والأمر للوجوب حقيقة ، فينتج : أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة .

أمَّا الثانى : فلأن معرفة المرجِّحات ، بها يعلم ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تَعَارُضها ؛ وذلك كتقديم رواية صاحب الحادثة على غيرها ؛ لأنه يكون أعْرَفَ من الغير بها ؛ كتَرجِيح رواية عائشة – رضى الله عنها- « إذَا التَقَى الخِتَانَانِ ، فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ ؛ فَعَلْتُهُ أنا وَرَسُولُ اللهِ فَاغْتَسَلْنَا » على رواية عبد الله بن عباس رضى الله عنه : « إِنَّما الماءُ مِنَ المَاءِ » .

أما الثالث : فلأن البحث عن أحوال الأدلة إنما هو من أجْل التوصُّل إلى

استنباط الأحكام من الأدلة ، والمستفيد للأحكام من الأدلة التفصيلية - وهو المجتهد - لا يكون أهلاً لاستفادتها منها ، إلا إذا قامت به صفات الاجتهاد .

ومن هنا عُلِمَ أن ابتناء الفقْه على هذه الثلاثة ، فهى أصوله ، فسُمِّىَ أصُولُ الفقْه هذه الثَّلاثَة ؛ أعنى قواعده الإجمالية ، والمرجِّحات ، وصفات المجتهد .

وهذا ما ذهب إليه الجماهير من علماء الأصول من أن أصول الفقه تلك الأمور الثلاثة ، وأن المرجِّحات ، وصفات المجتهد طريق لاستفادة الأدلة التفصيلية لا الإجمالية (١) .

* * *

(١) حاشية البنانى على جمع الجوامع ١/ ٣٥ - ٣٦ .

النِّسْبَةُ بَيْنَ الأُصُولِ وَالفِقْهِ

قيل : إن علم أصول الفقه بمجرَّده كالميلق الذى يُخْتَبَر به جيِّد الذهب من رديئه ، والفقهُ كالذَّهَب ، فالفقيه الذى لا أصول عنده ، كالذى يكسب المال ولا يدرى من أين اكتسبه ، ولا يستطيع ادخاره .

والأصوليُّ العادِمُ للفِقْه كصاحب الميلق الذى لا ذَهَب عنده ، فإنه لا يجد ما يختبره على ميلقه .

وقيل : الأصوليُّ كالطبيب الذى لا عَقَار عنده ، والفقيه كالعَطَّار الذى عنده كلُّ عقار ، ولكن لا يعرف ما يَضُرُّ ولا ما ينَفْعُ .

وقيل : الأصوليُّ كصانع السلاح ، و هو جَبَانٌ لا يُحْسِن القتال به ، والفقيه كصاحب سِلاح ، ولكن لا يحسن إصلاحها إذا فَسَدت ، ولا جماعها إذا صدعت .

* * *

اسْتِعْمَالُ لَفْظ « أُصُول الْفِقْه »
فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الْهِجْرِيّ

إن لفظ « أُصُول » ، ولفظ « الفقه » معروفان فى اللغة العربية ، والمعاجم العربية من « صِحَاحٍ » و « تَهْذِيبٍ » وقَامُوسٍ » و« تَاجٍ » و« عَيْنٍ » وغيرها من المعاجم شاهدة على ذلك ، ولكن بهذا المصطلح الذى حكينا فيما أسلفنا لم يظهر بسمَة ظهُورِه عند المتأخِّرين ، ولكن استعمالهم لفظَ « الأصول » قد يكون المرادُ به قَوَاعد الاجتهاد ، أو علْم الكتَاب والسُّنَّة ، وها هو الشافعيُّ - رضى الله عنه - باعتبَاره أوَّلَ من دوَّنه وابتكره ، قد استعمل لفظ « عِلْم الأَصول » وهذا هو نصُّه:

« .... ولا ينبغى للمفتى أن يُفْتِىَ أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علْم الكتاب ، وعالماً نَاسخَه ومَنْسُوخَهُ ، وَخاَصَّه وعامَّه ، وأدبَهَ ، وعالماً بُسَنَن رسول الله -صلى الله عيه وسلم - وأقاويل أهل العلم قديما وحديثاً ، وعالماً بلسان العرب ، عاقلاً يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس ، فإن عَدمَ واحداً من هذه الخصال ، لم يَحلَّ له أن يقول قياساً ، وكذلك لو كان عالماً بالأصول غَيْرَ عاقلٍ للقياس الذى هو الفرع ، لم يَجُز أن يُقَال لرجل : قس ، وهو لا يعقل قياساً ، وإن كان عاقلاً للقياس ، وهو مضيع لعلم الأصول أو شىء منه فلم يجز أن يقال له : قس على مالا تَعْلَم ...... » .

وكذلك نجد قاضى القضاة أبا يوسف صاحب الإمام أبى حنيفة يستعمل هذه اللفظة فيقول : « .... كان أبو حنيفة - رضى الله عنه - يكره أن تُفضَّل بهيمة على رجل مسلم ، ويُجْعَل سهمُها فى القَسْم أكثر من سهمه ، فأما البراذين- هو الخيل التركىُّ - فما كنت أحسب أحداً يَجْهَل هذا ، ولا يميز بين الفرس والبِرْذَوْن ، ومن كلام العرب المعروف الذى لا تختلف فيه العرب أن تقول : هذه الخيل ، ولعلها بَرَاذِينُ كلُّها أو جلُّها ، ويكون فيها المقاريف أيضاً .

ومما يعرف فى الحرب أن البراذينَ أوفق لكثير من الفرسان من الخيل فى لين عطفها وتودها وجودتها مما لم يبطل الغاية .

وأما قول الأوزاعى : على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سَلَف ، فهذا كما وصَف أهل الحجاز ، أو رأى بعض مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء ، ولا التشهد ، ولا « أصول الفقه ...... » .

ثم بعد ذلك بدأ يظهر لفظ استعمال أصول الفقه ، كما هو المتعارف عليه عند المتأخرين تبعاً للقرون اللاحقة .

كَيْفِيَّةُ التَّوصُّلِ إِلَى الأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّة مِنَ الأدِلَّة التَّفْصِيلِيَّة

لمعرفة ماَ يَسلُكه المجتهد فى استنباط الحكْم الفِقْهِىِّ من الدليل ، عليك أن تَتَّبعَ ما يلى :

تأتى بالقاعدة الأصولية ، أو ما يؤخذ منها ، وتجعلها كبرى قياس من الشكل الأول ، وصغراه قضيةٌ موضوعُها عملٌ من أعمال المُكلَّف ، ومحمولها هو نفس موضوع القاعدة الأصولية التى جعلْتَها كبرى ذلك القياس ، وتوضيح ذلك بمثلينْ: مَثَلٌ فى الأمْر ، ومَثَلٌ فى النهى ، فنقول : إن أردنا أن نستنبط حكم الزكاة مثلاً ، فنبدأ بالبحث أولاً عن الدليل الخاصِّ ، وهو قوله تعالى : ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة : ٤٣] ومن أجل أن تثبت دلالة هذه الآية على حُكْم الزكاة عليك أن تنظم القياس هكذا : الزكاةُ مأمور بها ، وكلُّ مأمور به واجب ؛ فتكون النتيجة : الزكاةُ واجبة .

فإن أردنا أن نستنبط حُكْم الزنا ، فإنه يجب عليك البحْثُ عن الدليل الخاصِّ به ، وهو قوله تعالى ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ [الإسراء :٣٢] ، ومن أجل أن تثبت دلالة هذه الآية على الحُكْم المطلوب ، عليك أن تأتى بالقياس على هذا النحو : الزنا منهيٌّ عنه ، وكلُّ منهيٍّ عنه مُحرَّم ، فتكون النتيجة الزنى مُحَرَّم .

اسْتِمْدَادُهُ

قال الآمدى : أما ما منه استمداده فعلْمُ الكَلام، والعَربيّة ، والأحْكَام الشَّرْعيَّة.

● عِلْمُ الكَلاَمِ :

وهو علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج عليها ، ودفع الشُّبه عنها .

والمراد بـ « العلم » إما التصديق مطلقاً ، سواء كان مطابقاً للواقع ، أم لا ؛ ليتناول إدراك المخطىء فى العقائد ودلائلها ؛ لأنه من علم الكلام على ما صَرَّح به الإيجِيُّ فى « المواقف » وإما ملكة الاستحضار أى : التَّهيُّؤ التام الناشىء عن استحضار المسائل المدلّلة .

ونبّه بصيغة « الاقتدار » على القدرة التامة ، وبـ « المعية » على المصاحبة الدائمة ؛ فينطبق التعريف على العلْم بجميع القواعد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ؛ لأن هذه القدرة على هذا الإثْبَات إنما تُصاحب دائما هذا العلْم دون علم المنطق ، وعلم الجَدل والنَّحو .

واتصاله بعلم الأصول اتصالُ استمداد ؛ لأن غير الكتاب من الأدلّة الشرعيَّة مُستَنِد إليه فى الحجِّية ، و حجِّيته موقوفة على معرفة البارى ؛ لِيَعْلَمَ وجُوبَ امتثال ما كُلِّف به بخطابِ مُفْتَرِض الطاعة ، وهى معرفة حدوث العالم عندنا ، ولأن حُجِّيَّةَ الكتاب موقوفة على صدْق الرسول المبلِّغ ، وهو على دَلاَلة المُعْجِزَةَ المقصُودِ بها إظهارُ صدْق مَنِ ادَّعى أنَّه رسُول ، الموقُوفةِ على شيئين :

أحدهما : امتناع تأثير غَيْر قُدْرة الله - تعالى - لتَعَذُّر المعارضة ، وهو موقوف على بيان أن جميع الأفعال مخلوقة لله عز وجل .

ثانيهما : إثبات أن الله - تعالى- قادر عالم مريد ليوجد المعجزة على وَفْق دعوى النَّبىِّ ، وكلُّ ذلك من علْم الكلام .

اللغة العربية : والعلوم العربية مشتملة على النحْو والصَّرْف والأدَب : فالنَّحْو: علم بأصول تعرف بها أحوال الكلمات العربية إعراباً وبناء .

وفائدته : صون اللِّسَان عن الخَطأ فى الكلام ، والاستعانة على فهْم كلام الله ورسوله .

والصَّرْف : هو العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من أصالة وزيادة ، وصحة وإعلال ، وغير ذلك ، ويطلق أيضا على تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة الضروب من المعانى ؛ كالتصغير ، والتكثير ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، ويُطْلَقُ أيضاً على تغيير الكَلِمة لغير معنى طَرأ عليها ، ولكن لغرض آخر ، وينحصر فى الزيادة والحذف والإبدال والنقل والإدغام .

وعِلْمُ الأدب : هو علْم نظْم الكلام ، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال ، واتصالُ علْمِ العربية بعلْم الأصول اتِّصال استمداد ، ففهم الكتاب والسنة ، وهما عربيَّان ، متوقف على معرفة اللغة العربية .

فمعرفة الدلالات اللفظية من الكتاب والسنة متوقِّفة على معرفة موضوعها لغةً من جهة الحقيقة والمجاز ، والعموم والخصوص ، والإضمار والحذف والاشتراك، والإطلاق والتقييد ، والمنطوق والمفهوم ، وغير ذلك من المباحث الأصولية التى لا يستطيع أن يقف على حقيقتها إلا مَنْ تَمرَّس فى علْم اللغة نحْواً وصرْفاً .

قال الزركشيُّ فى البَحْر المحيط [1] بعد حكاية العلوم الثلاثة علْم النحو الصرف والأدب : وإنما يكون هذا مادَّة لبعض أنواع الأصول ؛ وهو الخطاب دون مسائل الأخبار ، والإجماع والنسخ ، والقياس ، وهى معظم الأصول .

ثم إن المادة فيه ليست على نظير المادَّة من الكلام ، فإن العلْم بها مادَّة لفهم الأدلة ، فعلماء الأصول أخذوا القاعدة اللغوية من علماء اللغة ، وبرهنوا على صحتها ، وعَدُّوها من جملة مباحث علْم الأصول ، وأضافوا عليها مباحث أوسع دائرة من المباحث اللغوية التى عند أهل اللغة .

---

(١) ينظر ١/ ٢٩ .

فمن أمثلة ذلك الصِّيَغُ والدَّلالات ، فمثلا « كُلّ » ، و « مَنْ » و« أيّ » ، والجَمْع إذا لم يكن مضافاً أو محلًى بـ « أَلْ » ، والنكرة فى سياق النفى والشرط والإثبات إن كانت للامتنان كل ذلك يفيد العموم ، وهو مستفاد من مباحث اللغة.

ودلالة صيغ « افْعَلْ » أنها تفيد الوجوب ، ودلالة صيغ « لاتَفْعَلْ » أنها تفيد النهي، وغير ذلك من المباحث التى تَعَرَّض لها الأصوليون ، ولها أساس فى علم اللغة .

● الأَحْكَامُ الشَّرْعيَّةُ :

أى : تصورها ؛ لأن إثباتها ونفيها للأدلة المقصودَيْن فيها ، نحو . الأمْرُ مُوجب ، والنَّهْيُ ليس بمُوجِب ، وللأفعال فى الفروع نحو : الوتْر [1] واجب، والنَّفْل ليس بواجب ، وكذا إثباتُ شيْء لها أو نفيه ، على نحْو : وجُوبُ الشئ يقتضى حُرْمة ضدِّه ، أولا يقتضيها ، لا يمكن بدون تصورها .

* * *

(١) وهذا على مذهب الحنفية القائلين بوجوب الوتر

شبهة ورد

فإن قيل : هل أصول الفقه إلا نُبَذٌ جُمِعَتْ من علوم متفرِّقة ؟

نُبْذَةٌ مَنَ النَّحْوِ : كالكلام على معانى الحروف التى يحتاج الفقيه إليها ، والكلام فى الاستثناء ، وعوْدِ الضَّمير للبعض ، وعطْف الخاص على العام ، ونحوه .

نُبْذَةٌ مِنْ عِلْمِ الكَلَامِ فى الكلام على الحُسْن والقُبْح ، وقِدَمِ الحُكْم ، وإثبات النسخ ، وعلى الأفعال ، ونحوه .

نُبْذَةٌ مِنَ اللُّغة كالكلام فى موضوع الأمر والنَّهْى ، وصيَغ العُمُوم ، والمُجْمَل والمُبَيَّن ، والمُطلق والمُقيَّد .

نُبْذَةٌ مِنْ عِلْمِ الحَدِيث : كالكلام فى الأخْبار ، فالعارِف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه فى شيْء من ذلك ، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه فى الإحاطة بها ، فلم يبقَ من أصُول الفقه إلا الكلام فى الإجْماع والقياس والتعارض والاجتهاد ، وبعضُ الكلامِ فى الإجْمَاع مِنْ أصُول الدِّين ، وبعْضُ الكلام فى القياس والتعارُضِ مما يستقلٌ به الفقيه ؛ ففائدة أصول الفقه بالذات حينئذ قليلة .

فالجواب منْع ذلك ؛ فإن الأصوليين دققوا النظر فى فهْم أشياء من كلام العرب لم يَتوصَّل إليها النُّحاةُ ولا اللغويون ؛ فإن كلام العرب متَّسِعٌ ، والنظر فيه متشعب ، فكتب اللغة تَضْبِط الألفاظ ، ومعانيها الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى تحتاج إلى نَظَرِ الأصوليٍّ باستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللغوى .

مثاله : دلالة صيغة « افْعَلْ » على الوجوب ، و « لا تَفْعَلْ » على التحريم ، وقد سبق ذلك واضحاً فى مبْحَث الاستمداد الثانى ، وهو علْم العربية ، ولو فَتَّشْتَ فى كتب اللغة والنحاة لا تجد الدقائق التى تَعرَّض لها الأصوليون .

مثلاً مسألة الاستثناء من أنَّ الإخراجَ قَبْل الحُكْمِ أو بعده ؟ والمطلع على كتب الأصول يجد العجب العجاب .

غَايَةُ أُصُولِ الْفِقْه وَفَوَائِدُهُ وَفَضْلُهُ

لم تصنَّفِ العلُومُ عَبَثاً ، بل لكلٍّ علْمٍ غاية ، وغايةُ أصولِ الفِقْه ، كما ذكر علماء الأصول فى طى كتبهم ؛ كالآتى :

قال الآمِديُّ : وأمَّا غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية .

قال العلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف : كان الغرض الأصلى من معرفة علم الأصول هو تَحْصِيلَ مَلَكة استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية على وجهٍ مُعْتَدٍّ به شرْعاً .

وقال العلامة الخُضَرِيُّ فى « أصول الفقه » : غايَتُه الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة .

وقال الشيخ زَكِيُّ الدِّين شَعْبان : إن الغاية من هذا العلْمِ الوُصُول إلى أخذ الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

فإذا تَحقَّق عنْد من يَدْرُس هذا العلْم أهلية الاجتهاد بأن تَجَمَّعَتْ له وسائله ، وتوافَرَت فيه شروطه من العلْم بالقرآن وعُلُومه ، والسنة النبوية المطهرة روايةً ودرايةً ، ووجُوهِ القياس ، ومعْرفة المَقَاصد العامَّة للشريعة ، استطاع بواسطته استنْباط الأحكام من النصوصِ الشَّرْعِيَّة ، وأمْكَنه معْرفَةَ الحُكْم الشَّرعىِّ فيما لا نصَّ فيه بالقياس على ما نصَّ عليه ، أو بإعطاء الحَادِثة الحُكْمَ المناسِبَ لها ، والذى تقتضيه المصْلَحَة الشرعية .

فمِنْ هنا يُعْلَم أن علْم أُصُول الفقه خادمٌ للاجتهاد ؛ إذْ هو العلْم الكفيل بالنظر فى الأدلَّة من حيث تُؤْخَذُ منْها الأحْكَام الشرعيّة ، وبه تُعْرَف كيفية استثمار الأحكام من أدلتها .

فأما إذا لم يكُن عند من يدْرُس هذا العلْم أهليَّةُ الاجْتِهَاد ، فإنه يستطيع

الحصول على عدَّة فوائد : منها فهم الأحكام التى استنبطها المجتهدون حقَّ فهمها، فعلْم الأُصول عُمْدةٌ لأصْحَاب التخريج [1] الذين عُنُوا بتفريع الأحكام ، وتخريج الوقَائع والحَوَادِث على أصُول إمامِهم .

ومنها مجال المقارنة بين المذاهب الفِقْهِيَّة فى الواقعة الواحدة ، وترجيح أقوى الآراء دليلاً وأصحِّها نظراً ؛ لأن المقارنة بين المذاهب المختلفة إنما تكون بالوقوف على الأدلة التى استَنَدوا إلَيهْا فى الأحْكَام الشرعية المختلفة ، ثم المُوازَنَة بين تلك الأدلة ، وترْجِيح الأَقْوَى منها ، ولا يُتَوصَّل إلى ذلك إلا بمعرفة القواعد الأصولية .

ولقد صوَّر لنا العلامة الأسنوى فى « تمهيده » فضْلَه ، فقال : فإن أصول الفقه علْم عَظُمَ نفْعُه وقدْرُه ، وعلا شرَفُه وفَخْرُه ؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية ، ومنار الفتاوى الفرعية ، التى بها صَلاَح المكلَّفين معاشاً ومعاداً ، ثم إنه العمدة فى الاجتهاد ، وأهمُّ ما يَتوقَّف عليه من الموادّ ، كما نص عليه الأئمة الفضلاء [2].

وقال الغزالى فى « المُستَصفَى » : خيْر العلْم ما ازدوج فيه العَقْلُ والسَّمْعُ ، واصطحب فيه الرأىُ والشَّرْع ، علْم الفقه ، وأُصُولُ الفقْه ، من هذا القبيل ، فإنه يأخذ من صفْو العَقْل والشرع سواءَ السَّبِيل ، فلا هو تصرُّف بمحْض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ؛ ولأجل شرَف علْم أصول الفقْه ورفْعتَه ، وفَّر الله دواعى الخلْق على طَلَبَتِهِ ، وكان العلماء به أرْفَعَ مكاناً ، وأجلَّ شأناً وأكثر أتباعاً وأعواناً .

وقال إمام الحرمين فى « المَدَارك » [3] : والوجه لكل مُتَصَدٍّ للإقلال بأعباء

---

(١) كالمزنى ، والربيع ، وابن القاصّ من الشافعية ، وابن الحكَم من المالكية ، وأبى يوسف ومحمد من الحنفية .

(٢) التمهيد ص ٤٣ .

(٣) ينظر البحر المحيط ١/ ١٢ .

الشريعة أن يجعل الإحاطه بالأصول شوقه الآكد ، وينص مسائل الفقه عليها نَصّاً من يُحَاوِل بإيرادها تهذيب الأُصُول ، ولا ينزف جمام الذهن فى وضْع الوقائع مع العلم بأنها لا تَنْحَصِرُ مع الذُّهُول عن الأصول .

* * *

مَوْضُوعُ علْم الأُصُولِ

موضوع علْم الأُصُول على مارجَّحه الجمهور : الأدلة السَّمْعية من حيْث إثْبَاتُ الأحكامِ بها ، والأحْكَامُ من حيث ثبوتُهَا بالأدلة ، فإنه يُبحثُ فيه عن الأعراض الذاتية اللاحقة للأدلَّة ، من حَيْثُ إثباتُها للأحكام ، وعن الأغراض اللاحقة للأحكام ، من حيْثُ ثبوتُها بالأدلة ، فجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراضٍ ذاتيةٍ للأدلة والأحكام ، من حيْثُ إثباتُ الأدلة للأحكامِ ، وثبوتُ الأحكامِ بالأَدِلَّةِ ؛ بمعنى أن جميع محْمُولات مسائل هذا الفن هو الإثباتُ والثُّبوتُ ، وماله نفع فى ذلك كالمرجِّحات ؛ فيكونُ موضوعُهُ الأدلَّة والأحْكَامَ من تلْك الحيثية .

وقال الَموْلَى التفتازانىُّ : وظنى أنَّه لا خلاف فى المعنى ؛ لأن مَنْ جَعَل الموضوع الأدلَّةَ ، جَعل المباحث المتعلِّقةَ بالأحكام من الثبوت راجعةً إلى أحوال الأدلة من حيْث الإثبات ؛ تقليلاً لكثرة الموضوع ، فإنه أليقُ بوَحْدة العِلْم من الوَحْدة بالحيثيات ، كما جعَل المباحثَ المتعلِّقة بأحوال الأدلَّة ، من حيْث الإثباتُ راجعةً إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت .

وقال الغَزَالىُّ فى « معْيارِ العُلُومِ » : إن موضوعَ أصُولِ الفقْه هو الأَحْكَامُ من حيث ثُبُوتُها بالأدلة ، وجَعَلَ لَفيفٌ من العلماءِ كِلا الأمرين ؛ ليُعْطَى مزيداً من الإيضاح والتفصيل .

فإن قُلْتَ : كيف يصحُّ جَعْلُ جميع مَحْمُولات مسَائلِ هذا الفَنّ هو الإثْبَات والثُّبوتَ ، مع تقييد الموضوع الذى هو الأدِلَّةُ والأحكَام بهما ، وقَيْدُ الموْضُوع لا يكون محمولاً ؟ .

قُلْتُ : لعلّ القَيْدَ صحَّةُ الإثبات والثبوت ، والمحمُولُ نَفْسُها ، والمراد بالبحث عن أعراضه الذاتية ، حمْلُها إما على موضوعه كقولنا : الكتابُ يُثْبِت الحُكْمَ ،

أو على أنواعه ، كقولنا : الأمْر يُفِيدُ الوجُوب ، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا: العَامُّ يُتَمَسَّكُ به فى حياته - صلى الله عليه وسلم - أو على أنواعها كقولنا : العَامُّ المخصوصُ حجَّةٌ فيما بقى .

وما ذَكَر من أن الحَمْل على الكتاب حَمْلٌ على الموضوع هو مَا جرَى عليه فى «التَّلْويح » وتبعه صاحب « فُصُولِ البدائِع » وغيْرُه .

قال فى « شَرْح تَحْرير الأُصُول » : ووقع فى « التلوِيحِ » أن هذا الحَمْل على موضوع العلْم ، وهو سهْو ، كما نَبَّه عليه المصنِّف فيما كتبه على « البَدَائِع » . وقال فيه : الدالُّ على الموضوع إذا أفاد مُسمّى كُلِّيا ، فالموضوعُ هو ما صدق عليه، والحمْل فِي المسائِل قَلَّما يقع على نفسه ، بل كما أفادنى المصنِّف -رحمه الله تعالى - حالَ القِراءَة عليه : أن موضوع العلْم لا يكون موضوعاً فى شىء فى مسائل العلْم ، إلا إذا قلْنا : إن موضوع علْمِ الكلامِ ذاتُ اللهِ .

وفيه نَظَرٌ ، فقد وَقَع موضوعاً فى مسائل علْم الحساب والهندسة وغيرهما .

قال فى « التَّلْوِيح » : فإن قلت : فما بالُهُم يجعلون من مسائل الأصول إثباتَ الإجْماع والقياس للأحكام ، ولا يجعلون منها إثباتَ الكِتَاب والسنَّة لها ؟ .

قلت : لأن المقصود بالنظر للفن هو الكسبيات المفتقرة إلي الدليل ، وكَوْنُ الكتابِ والسنَّة حجَّةً بمنزلة البديهيِّ فى نَظَر الأصوليِّ لتحرُّره فى الكلام ، وشُهْرته بين الخَلْق ، بخلاف الإجْمَاع والقياس ؛ ولهذا تَعرَّضوا لما ليس إثباته للحكم بَيِّناً كالقراءة الشاذَّة ، وخبر الواحد ، وعُلِمَ مما سبَق أن الحَمْل فى قولنا: الأمر يفيد الوجوب حمْل على نوع الموضوع .

واعلم أن المحكوم عليه فى المحصورات كقولنا : الأمْر للوُجُوب هو الطَّبيعة ، من حيْث إنَّها تصلُح للانطباق على الجزئيَّات ، وحينئذ يتَعدَّى الحُكْم إلى الأشْخَاص ، فالحُكم عليها بالعرَض ، كيف لا والمحكوم عليه فى الحقيقة الأمر الحاصل فى النَّفْس ، وهو الطبيعة دون الأفراد ، إلا أنه من حيْث الانْطِباقُ على الجزئيات .

وأما المحكُومُ عَلَيْه في الطبيعة ، فهو الطبيعة لا من تلْك الحيثية ؛ ولذا لا يُحمَل عليها إلا ما يتَعدَّى إلى الأفراد كالنوعيّة ؛ ولذا لا تُعَدُّ من مسائل العلوم ؛ لعدم كليتها ، فاندفع ما قيل : إن المبحوث عنْه في مسائل الأُصُول الأدلَّةُ التفصيلية ؛ لأنها من المحصُوراتِ المَحكُوم فيها على الأفراد ، فإنه مبنى على رأيٍ مرجُوحٍ .

قال في « التَّلْويحِ » : واعلم أن العوارِضَ الذَّاتِيَّةَ للأدلَّة ثلاثة أقسام :

القِسْمُ الأولُ : العوارض الذاتية المبحوثُ عنها في الفنِّ ، وهى كونها مُثْبِتَةً للأحكام .

القِسْمُ الثَّانِي : ما ليْسَتْ بمبحوث عنها ، لكن لها مَدْخَلٌ في لُحُوق ما هى مبحوثٌ عنها ؛ ككَونها عَامَّةً ؛ أو خاصَّةً ، أو مجمَلةً ، أو مُبَيَّنة ، أو مشتركَةً، أوخَبْرَ آحَادٍ ، وأضْرَابَ ذلك .

القِسْمُ الثَّالِثُ : ما ليس كذلك ؛ ككونها ثلاثيةً ، أو رباعيةً قديمةً ، أو حادثةً وغيرها .

فالقِسْمُ الأوَّلُ : يقعُ محمولاتٍ في القضايا التى هى مسائِلُ هذا العلْم .

وَالقِسْمُ الثَّانِي : يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع تلْك القضايا ؛ كقولنا : الخبر الذى يرويه واحدٌ يُفِيدُ غلَبَةَ الظَّنِّ بالحُكْم ، وقد يقع موضوعاً لتلْك القضايا ، كقولنا : العامُّ يوجب الحُكْم قطعاً ، وقد يقع محمولاً فيها نحو : النَّكِرة في سياق النفْيِ تَعُمُّ .

والأمر كذلك بالنسبة للأعراض الذاتية للحُكْم ، فهو ثلاثة أقسام أيضاً :

القسم الأول : ما يكون مبحوثاً عنْه وهو كونُ الحُكْم ثابتاً بالأدلة .

القسم الثانى : ما يكون لهَ مدْخَل في لحوق ما هو مبْحُوث عنه ؛ ككونه متعلِّقاً بِفِعل البالغ والصبيِّ .

القسم الثالث : ما لا يكُون كذلك .

فالأول : بكونْ محمولاً فى مَسَائِلِ هذا العِلْم .

والثانى : يكون أوْصَافاً وقُيوداً لموضوعات تِلْكَ المسائل ، وقد يقع موضوعاً أو محمولاً ؛ كقولنا : الحُكمُ المتعلِّق بالعبادة يَثْبُتُ بخَبَرِ الواحد ، وذلك مثل قولنا: العقوبةُ لا يَجْرِى منْها القياس ، ونحو : ذَكَاةُ الصبىِّ عبادةٌ .

وأما الثالث فى كلٍّ من القسمين ، فبمعزل عن هذا العلم ، وذلك كالإمكان والقِدَمِ والحدوث والبساطة والتركيب ، وكون الدليل جملةً اسميَّةً أو فعليَّةً ، ثُلاثِيَّ الأفراد أو رباعيَّها ، معرَبَها أو مَبْنِيَّهَا إلى غير ذلك مما ليس له دخل فى الإثبات والثبوت [1] .

مَسَائِلُهُ

وهى قضاياه التى يُطْلَبُ نِسْبَةُ محمولاتها إلَى موضوعاتِها ، نَحْو : المفهومُ حُجَّةٌ إلا اللَّقب حجة ، وينحصر فى المبادىء والأدلة السمعية والاجتهاد والتعادل والتراجيح .

* * *

(١) ينظر التلويح ١/ ١٣٧ تيسير التحرير ١/ ١٨ - ١٩ حاشية السعد على منتهى السول والأمل ١/ ٥ .

نَشْأةُ عِلْمِ الأُصُولِ

نشأ علْم أصُول الفقْه مع علْم الفِقْه وإن كان الفقه قد دُوِّن قبلَهُ ؛ لأنه حيث يكون فقهٌ ، يكون حتماً منهاجٌ للاستنباط ، وحيث كان المنهاج ، يكون حتماً لا محالة الفقه.

فإذا كان استنباط الفقْه ابتدأ بَعْد الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى عَصر الصحابة ، فإن الفقهاء من بينهم كابن مسعود ، وعلى بن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب ما كانوا يقولون أقوالهم من غيْر قَيْد ولا ضابط ، فإذا سَمِعَ سامعٌ عليا يقول فى عقوبة شارب الخمر : إنه إذا شَرِب ، هَذَى وإذا هَذَى افترى ، وَحَدُّه حدُّ المفترين ؛ فيجب حدُّ القذف ، يَجِدُ ذلك الإمَامَ الجَليلَ ينْهَجُ مِنْهاج الحُكْم بالمآل، أو الحُكْم بسدِّ الذرائع .

وها هو عبد الله بن مسعود عندما قال فى عِدَّة المتوفَّى عنها زوجُهَا الحَامِلِ : إن عدَّتها بوضْع الحَمْل ، واستدل بقوله تعالى : ﴿ وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق ٤]

ويقول فى ذلك : أشْهَد أن سورة النِّساء الصُّغْرى نزلَتْ بعد سورة النساء الكبرى ، يقصد أن سورة الطلاق نزلَت بعد سورة البقرة ، وهو يشير إلى قاعدة من قواعد علم الأصول ، وهى أن المتأخِّر ينْسَخ المتقدِّم ، أو يخُصِّصه ، وهو يلتزم بهذا منهاجاً أصوليا .

فمن هذا نستطيع أن نقرر أن الصحابة - رضى الله عنهم - فى اجتهادهم كانوا يلتزمون مناهج ، وإن لم يُصرِّحوا فى كل الأحوال بها [1] .

والصحابة - رضى الله عنهم - لم يُحْدِثُوا هذا الأَمْر ، إنما هى نتائج لتعليم الرسول - صلى الله عليه وسلم - لهم هذه القَوَاعِد ، فقد تَمَّ فى عصر

---

(١) أصول الفقه للشيخ ابو زهرة (١٠ - ١١) .

الرسول - صلى الله عليه وسلم - تأصيلُ مصادر التشَّريع الرئيسيَّة المشهورة فى عصره ، وكذلك أيضا بيَّنَ الرسُول - صلى الله عليه وسلم - بالقُرآن أوبسنته - باعتبارهما المصدرين الأساسيين لشريعة الله تعالى - كثيراً من المبادىء العامة التى يجب على المجتهد أن يَحْذُوَ حَذْوَهَا فى اجتهاده .

من أمثلة ذلك : فهم النُّصُوص باللِّسان العربىِّ ، لأن الله تعالى قد بيَّنَ فى كتابه أنه أنزله باللِّسان العَرَبىِّ ، وأن الصحابة - رضى الله عنهم - فَهِمُوا من صيغة الأمر أنها للطلب ، ومن صيغة النهى أنها لعَدم الفعْل .

فَمِثَالُ صِيغَةِ الأَمرِ :

ما روىَ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مَرَّ على أُبَىّ بْن كَعْب ، وهو فى الصلاة ، فدعاه فلم يُجبْه ، ثم اعتذر إليه أنه كان فى الصلاة ، فقال له : ألم تَسْمَعِ الله يقول : ﴿ استَجيبوا لله ولِلرَّسُولِ إذَا دَعَاكُمْ ﴾ [الأنفال ٢٤] قال : بلى ، يا رسول الله ، لا أعود (١) .

ففَهِمَ أبىٌّ بن كَعْبٍ - رضى الله عنه - أن صيغة الأمر للوجوب ، إلا أنه استثنى حالته من ذلك .

وَمِثَالُ النَّهْيِ :

روت أم عَطيَّة - رضى الله عنها - أنها قالت : « نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الجَنَائِزِ ، ولَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا » (٢)

قال الحافظ ابن حَجَر فى تعليقة على هذا الحديث : أى ولم يؤكِّد علينا فى المنع ، كما أكد علينا فى غيره من المنْهيَّات ، فكأنها قالت : كره لنا اتباع الجنائز، من غير تحريم .

---

(١) أخرجه الترمذى فى سننه ٥/١٤٣ فى كتاب فضائل القرآن باب ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب حديث (٢٨٧٥) ، وأحمد فى المسند ٢/ ٣١٢ - ٣١٣ ، والبغوى فى شرح السنة ٢/ ٣٣٩

(٢) أخرجه البخارى ٣/ ١٧٣ فى كتاب الجنائز / باب اتباع النساء الجنائز حديث (١٢٧٨) .

والقصة هنا نَهْى بعد إباحة ، فكان ظاهراً فى التحريم ، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يُصرِّح لهم بالتحريم .

والمستقرىء للشريعة الإسلامية قرآناً وسُنَّةً يجدُ أن تأسيس المناهِج الأُصوليَّة قد تمَّت فى عصْر الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبعْد أن ارتحل إلى جَوَارِ ربِّه ، طبَّقَ الصحابة - رضى الله عنهم - ماَ تَعلَّموه منه من قواعدَ أصوليَّةٍ ، ثم بعد ذلك تلاحقت الأزمان حتَّى عصْر الإمام الشافِعيِّ ، وتنوَّعت آراء العلماء فى واضع علم الأصول ، وأنا أذكر خلافهم على سبيل الإجمال لا الحصر .

١ - الشّافعيُّ واضعُ الأُصُولِ

أولاً : يرى الجمهور من أهل الفقه والأصول أن الإمام الشَّافِعىَّ هو أول من دَوَّن أصول الفقه .

٢ - الإِمَامُ مُحَمَّدٌ البْاَقِرُ والإمَامُ الصَّادِقُ

قال آية الله السيد حسن الصدر : اعلم أن أوَّل من وضَع أُصُول الفقْه ، وفَتَح بابَه ، وأوْضَحَ مسائله الإمامُ أبو جعفر محمَّد الباقرُ ، ثم من بعده ابنه الإمام أبو عبْد الله الصَّادقُ ، وقد أمليا على أصحابهما قواعده ، وجَمَعوا من ذلك مسائل رتَّبهَا المتأخِّرونَ على ترتيب المصنِّفين بروايات مُسْنَدةٍ إليهما ، متَّصلَةِ الإسناد ، وكُتُبُ مسائل الفقه المرويَّةُ عنهما بأيدينا إلى هذا الوقْت بحَمْد الله ، منها كتاب «أُصُول آل السَّيِّد الرَّسُول » رتِّبَ على ترتيب مباَحِث أُصُول الفقْه الدائرة بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوى هاشم بن زيد العابدين الخونسارى الأصفهانى - رضى الله عنه - فى نحو عشرينَ ألْفَ بَيْتٍ .

ومنها « الأصول الأصلية » للسيد عبد الله العلامة المحدث عبد الله بن محمد الرضا الحسينى ، وهذا الكتاب من أحسن ما رُوِىَ ، فيه أصول تبلغ خمْسَةَ عشَر ألْفَ بيْتٍ .

ومنها « الفُصُول المُهِمَّة فى أُصُول الأئمة » للشيخ المحدِّث محمد بن الحسن بن على الحر العامِليّ .

٣ - الإمَامُ أبو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ

أثنى عليه الأستاذ أبو الوفا الأفغانى ، وقال فيه : وأما أوَّل من صنَّف فى علم الأصول - فيما نَعْلَمُ - فهو إمام الأئمة ، وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان - رضى الله عنه - حيث بيَّن طُرُقَ الاستنباط فى كتاب « الرَّأى » له ، وجاء بعده صاحباه القاضى الإمام أبو يوسفَ يعقُوبُ بْنُ إبراهيمَ الأنصَارِىُّ ، والإمام الربَّانى مُحَمَّد بن الحسن الشيبانىُّ - رحمهما الله - ثم الإمام محمَّدُ بْنُ إدرِيسَ الشَّافعيُّ - رحمه الله - صنَّف رسالته .

٤ - مُحَمَّدُ بْنُ الحْسَنِ

هو محمَّد بن الحسن الشيبانىُّ ، ويكنى بأبى عبد الله ، ولد بـ « واسِط العراق» سنة ١٣١ هـ .

قال ابن خَلِّكَانَ : صنَّف محمَّد بن الحسن الشيبانيُّ الكُتَب الكثيرة النادرة ؛ منها الجامع الكبير ، والجامع الصغير ، وغيرهما .

وقد جاء فى « فِهرِسْت ابن النَّديم » : أن له من الكتب فى الأصول : كتَابَ «الصَّلاَة » ، وكتابَ « الزَّكَاة » وكتاب « المَنَاسِك » ، وكتَابَ « نوادِر الصلاة » ، وكتابَ « النكاح » وكتاب « الطلاق » ، وكتاب « العتق » ، « وأمهات الأولاد» ، وكتاب « السلم والبيوع » وكتاب « الديَّات » ، وكتاب « الجنايات » وكتاب « المدبر والمكاتب » ، وكتاب « الولاء » ، وكتاب « الشرب » ، وكتاب «اجتهاد الرأى » ، وكتاب « الاستحسان » ، وكتاب « أصول الفقه » . . . . .

وفى هدية العارفين : كتاب الأصل فى الفروع .

وأيد الأستاذ أحمد أمين قول ابن النديم .

قال الأستاذ أحمد أمين : نعم ، روَى ابن النديم أن محمَّد بن الحسن ألَّفَ كتاباً فى أصول الفقه ، ولكن لم يَصِلْ إلينا هذا الكتاب ، حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين رسالة الشافعى ، ونعلم ماذا استفاد الشافعيُّ من أصول محمَّد ، وماذا اخترع مِنْ نفسه ؟ .

٥ - أَبُو يُوسُفَ

أما الإمام أبو يُوسُفَ ، قاضى القضاة ، وصاحب أبى حنيفة فهو الذى استعمل لفظ « أصول الفقه » ، كما نقلت فى التمهيد ، وسواء أراد به المعنى الإضافيَّ ، أو الفنى أو اللقبى الذى عُرِفَ عند المتأخرين ، فإنه دل على المنهج الأصولى ، وقد جاء فى بعض المصادر ، منها كتاب « مناقب الإمام الأعظم » نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر : أن أبا يُوسُفَ أوَّل من بيَّن الكُتُب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة .

وذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن القول بأن أبا يوسف هو أوّل من تكلَّم فى أصول الفقْه على مذهب أبى حنيفة - إذا صَحَّ - لا يُعَارِضُ القول بأن الشافعيَّ هو الذى وَضَّح أصول الفِقْه عِلماً ذا قواعدَ عامَّةٍ يَرجع إليها كل مستَنبِط لحكم شرعى .

وهذه الآراء وإن كانت تعطينا فكرة عامة أن هناك حركاتٍ بدأت تنظر فى تكوين هذا العلم إلا أن الإمام الشافعى قد أرسى قواعد هذا الفن .

قال البَيْهَقِيُّ : « ومن وَقَف على الحكايات التى وردَت عن علماء عَصْره وفقهاء زمنه ، الذين مات بعضهم قبله ، وبعضهم بعده ، عَرَف اعترافهم له بالعِلْم والفقه ، وأنه لم يُسْبَقْ إلى التصنيف فى الأصول ، وأنهم عَنْه أخذوا هذا النوع من العلم ، وواضح فى كُتُب من صنَّف فى أصول الفِقْه بعده أنهم اقتبسوا عِلْمها، وعلى تأسيسه وضَعُوها »

وجاء الجُوَيْنيُّ - والد إمام الحرمين - فأيَّد هذا القول فى « شرح الرسالة » حيث يقول : « لم يسْبِقِ الشَّافِعَيَّ أحدٌ فى تصانيف الأصول ومعرفتها » .

وقد حُكِي عن ابن عباس تخصيصُ العموم ، وعن بعضهم القولُ بالمفهوم ، ومن بعدهم لم يَقُلْ فى الأصول شيئاً ، ولم يكن لهم فيه قَدَم ، فإنا رأينا كتب السلف من التابعين ، وتابعى التابعين ، وغيرهم ، وما رأيناهم صنَّفوا فيه .

وجاء الرازيُّ ، فلم يؤيِّد هذا الرأى فقَطْ ، بل صرَّح بدون تردُّد أن الناس متفقون على ذلك ، فيقول : « اتفق الناس على أن أوَّل من صنَّف فى هذا العِلْم- أى علم أصول الفقه - الشافعيُّ ، وهو الذى نَسَّق أبوابه ، وميَّز بعْض أقْسامه من بعض ، وفَسَّر مراتبها فى القوَّة والضَّعْف .

يقول جولد زيهر فى مقالة عن كلمة « فقْه » فى دائرة المعارف الإسلامية : وأظهر مزايا محمَّد بن إدريسَ الشافعيُّ أنه أرسَى نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه ، وحدَّد مجالَ كُلِّ أصْلٍ منْ هذه الأصول .

وقد ابتدع فى رسالته نظاماً للقياس العَقلىِّ الذى ينْبَغى الرُّجوع إليه فى التشريع من غير إخْلال بما للكتاب والسنة من الشَّأن المقدَّم ، ورتب الاستنباط من هذه الأصول ، ووضع القواعد لاستعمالها بعْد ما كان جزافاً .

وقال الشيخ محمَّد أبو زهْرة : ، وقد اختص الشافعيُّ من بين المجتهدين الذين سبَقُوه وعاصروه بأنه هو الذى أَسَّس أُصول الاستنباط ، وضَبَطها بقواعدَ عامَّة كُلِّيَّة . . . كان الشافعيُّ بهذا السبْق واضِعَ علْم أُصُول الفقْه ؛ لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غْير أن تكون هناك حدُودٌ مرسومة للاستنباط .

وأختتم ذلك بكلمة للإمام الأسنوى ، وللعلامة أحمد شاكر .

إذ يقول الأسْنَوىُّ : « . . . وكان إمامنا الشافعيُّ - رضى الله عنه - هو المُبْتكِرَ لهذا العِلْم بلا نزاع ، وأوَّلَ من صنَّف فيه بالإجْمَاع ، وتصنيفُه المذكور فيه موجودٌ بِحَمْدِ الله - تعالى - وهو الكتاب الجليل المشهور المسموع عليه ، المُتَّصِلُ إسْنَادُه الصحيحُ إلى زماننا المعروف بـ « الرِّسالة » الذى أرسل الإمام عبد الرحمن بن مَهْدِيٍّ من خرسان إلى الشافعى بـ « مصر » فصنفه له ، وتنافس فى تحصيله علماء عصره . » .

ويقول العلاَّمة أحمد شاكر : والشافعيُّ لم يسمِّ « الرسالة » بهذا الاسم ، إنما يسميها (الكتاب) أو يقول : « كتابى » أو « كتابنا » [1] .

وكذلك يقول فى كتاب « جِمَاع العلْم » مشيراً إلى الرسالة : « وفيما وصفنا ههنا ، وفى « الكتاب » قبل هذا » [2] .

ويَظْهَر أنها سُمِّيت الرسالة فى عصره ؛ بسبب إرساله إياها لعبد الرحمن بن مهدى .

وكتاب « الرسالة » أوَّل كتاب أُلِّفَ فى « أصول الفقه » ، بل هو أول كتاب أُلِّف فى (أصول الحديث) أيضاً .

قال الفخْر الرازيُّ فى « مناقب الشافعيِّ » [3] : « كانوا قبل الإمام الشافعى يتكلَّمون فى « مسائل أُصُول الفقْه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانونٌ كلى مرجُوعٌ إليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعيُّ علْم أصُول الفقْه ، ووضَعَ للخَلْقْ قانوناً كليًا يُرْجَع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشَّرْع ، فثَبَت أن نسبة الشافعيِّ إلى علْم الشرع كنسبة أرِسْطَاليسَ إلى علم العقل » .

وقال بدر الدِّين الزركشيُّ فى كتاب « البحر المحيط » : « الشَّافِعِيُّ أوَّل من صنَّفَ فِي أصول الفقه صنَّف فيه كتاب « الرسالة » ، وكتاب « أحكام القرآن » ، و« اختلاف الحديث » ، و« إبطال الاستحسان » ، وكتاب « جماع العلم » ، وكتاب « القياس » .

وأقول : إن أبواب الكتاب ومسائله ، التى عَرَض الشافعيُّ فيها للكلام على حديث الواحد ، والحُجَّة فيه ، وإلى شروط صحَّة الحديث وعدالة الرواة ، ورد الخبر المُرْسَل والمُنقطع ، إلى غير ذلك مما يُعْرَفْ من الفِهْرِس العِلْمىِّ فى آخر الكتاب ؛ هذه المسائل عندى أدقُّ وأغْلَى ما كَتَب العُلَمَاء فى أصَول الحديث ، بل

---

(١) وانظر الرسالة (رقم ٩٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٧٠٩ ، ٩٥٣) .
(٢) أى فى الأم : ٧/٢٥٣ .
(٣) ص ٥٧

إن المُتفقِّه فى علوم الحديث يفهم أن ما كُتب بعده إنما هو فروعٌ منه ، وعالَةٌ عليه، وأنه جَمَع ذلك ، وصنَّفه على غير مثال سبَقَ ، لله أَبُوهُ !

وكتاب « الرسالة » بل كتب الشافعى أجْمَعُ ، كُتُبُ أَدَب ولُغَة وثقَافة ، قبل أن تكون كتب فقْه وأصُول ، ذلك أن الشافعيَّ لم تُهجِّنْهُ عُجْمَة ، ولم تَدخُل على لسانه لكنةٌ ، ولم تُحفَظ عليه لحنة أو سَقْطة .

قال عبد الملك بن هشَام النَّحْويُّ صاحب السيرة : « طالت مجالستنا للشافعي، فما سمعتُ منه لَحنةً قطُّ ، ولا كلمةً غيرُها أحْسَنُ منها »

وقال أيضاً : « جَالَسْتُ الشافعيَّ زماناً ، فما سمعْتُه تكلّم بكلمة إلا إذا اعتبرها المُعْتبِر لا يَجِدُ كَلمةً فى العربية أحْسَنَ منها » .

وقال أيضاً : الشَّافعيُّ كلامه لُغَةٌ يُحْتَجُّ بها .

وقال الزَّعْفَرانيُّ : « كان قوم من أهْل العربية يختلفون إلى مجلس الشافعى مَعَنا ، ويجْلسون ناحِيَتَهُ ، فقُلْتُ لرجل من رؤسائهم : إنَّكُم لا تَتَعَاطَوْنَ العلْم ، فلِمَ تختلفون معنا ؟ قالوا : نسمع لُغَةَ الشافعى » .

وقال الأصمعيُّ : « صَحَّحْت أشعار هُذَيْل على فَتًى من قريش ، يقال له : محمد بن إدريس الشافعى » .

وقال ثَعْلبٌ : « العجَبُ أنَّ بعضَ النَّاس يأخُذون اللُّغَة عن الشأفعيّ ، وهو من بيت اللغة ! والشافعيُّ يجب أن يؤْخَذ منْه اللغةُ ، لا أن يؤخذ عليه اللُّغَةُ »

يعنى يجب أن يحتجوا بألفاظه نفْسِها ، لا بما نقلَهَ فقَطْ .

وكفى بشهادة الجاحظ فى أدبه وبيانه حيث يقول : « نَظَرتُ فى كُتُب هؤلاء النَّبغَة الذين نبَغُوا فى العِلم ، فلم أرَ أحْسَن تاليفاً من المُطَّلِبىّ ، كأنَّ لسانَه يَنْظِم الُدرَّ » .

فكتبه كلُّها مُثُلٌ رائعة من الأدب العربىِّ النَّقى ، فى الذروة العليا من البلاغة ، يكتُب على سجيَّته ، ويُمْلى بِفطرته ، لاَ يتكلف ولا يتَصنَّع ، أفصَحُ نَثْر تقرؤه بعد القرآن والحديث ، لا يساميه قائل ، ولا يدانيه كاتب .

قال العلامة أحمد شاكر : وإنى أرى أن هذا الكتاب - كتاب الرسالة - ينبغى أن يكون من الكُتُب المقروءة فى كُلِّيَّات الأزْهَر وكليات الجامعة ، وأن تُخْتار منه فقْرات لطلاب الدراسة الثانوية فى المعاهد والمدارس ؛ ليُفيدوا من ذلك عِلْماً بصِحَّة النظر وقوة الحجة ، وبياناً لا يَرَوْنَ مثله فى كتب العلماء وآثار الأدباء .

وقد بيَّن العَلاَّمة ابن خَلْدُون فى مقدمته أهمية « الرسالة » فقال : أول من كَتَب فيه الشَّافِعِيُّ - رضى الله عنه - وأمْلَى فيه رسالته المشهورة ، تكلَّم فيها عن الأوامر والنواهى ، والبيان والخبر ، والنسخ ، وحكْم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحَقَّقوا تلْك القواعد ، وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً ، إلا أنَّ كتابة الفُقَهَاء فيها أمَسُّ بالفقْه ، وأليق بالفُرُوع .

وإليْك خُلاصَةَ رِسَالةِ الشَّافِعِيِّ :

أجملَ ابن خلدون ما حوته رسالة الشافعى من المعلومات ، وسنلخص هنا هذه الرسالة تلخيصاً فيه شيْء من البَسْط ؛ ليرى القارىء أول نهْجٍ نهجه الأصوليون فى تأليفهم :

بدأ الشافعيُّ - رضى الله عنه - فعرَّف البيان بأنه اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع ، وهى بيانٌ لِمَنْ خوطبَ بها ممن نَزَل القرآن بلسانه ، وهى متقاربةُ الاستواء عنْده ، وإن كان بعضها أشَدَّ تأكيداً ، وهى مختلفة عند مَنْ يَجْهَلُ لسان العرب .

ومن ذلك : ما أبانه الله لخلقه نَصا ؛ كجُمَل الفرائض : من صلاة ، وزكاة، وحجٍّ ، وصوم ، وتحريم الفواحش ، وبعض المطعومات .

ثم بيَّن على لسان نبيِّه عدد الصلوات ، ونصابَ الزَّكاة ووقتيهما .

ومن ذلك : ما فرض الله - جل ثناؤه - على خَلْقه الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، ومثَّل لذلك بقول الله تعالى : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الحرامِ ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [البقرة : ١٤٤]

فدلَّهم - جل ثناؤه - إذا غابوا عن المسْجد الحرام - على صوَاب الاجتهاد مما فَرضَ عليهم بالعقول ، التى رُكِّبَتْ فيهم ، المميِّزة بين الأشياء وأضدادها ، والعَلامات التى نصبها لهم ، دون عَيْن المسجد الحرام .

• جِهَةُ الْعِلْم بالْحُكْم :

قال الشافعيُّ فى رسالته : إن جهَةَ العلْم بالحكم إما الكتاب ، وإما السنة ، وإما الإجماع ، وإما القياس .

ثم قال : إن جميع كتاب الله نزل بلسان العرب ، والأدلة على ذلك بيِّنَةٌ فى كتاب الله ، فإذا كانت الألْسنَةُ مختَلفةً بما لا يفْهَمُه بعْضُهم عن بعض ، فلا بد أن يكون بعضُهم تبعاً لبعْض ، وأن يكُون الفَضْل فى اللسان المُتَّبعِ على التابع .

وأَوْلى الناس بالفَضْل فى اللسان مَنْ لسانُه لسانُ النبيِّ - صلى الله عليه وسلم- ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهْلُ لسانه أَتْبَاعاً لأهْل لسانِ غَيْرِ لسانه .

ثم قال : فعلى كل مُسْلِم أن يتعلَّم من لسان العرب ما يَبْلُغُهُ جُهْدُه .

ثم تكلَّم على أن فى كتاب الله عَامًا ظاهراً ، يراد به العامُّ الظاهر ، وعاما ظاهراً يراد به العامُّ ، ويدخله الخاصُّ ، وظاهراً يُعْرَف فى سياقه أنه يُرَاد به غير ظاهره .

ومن هذا يَتبيَّن ما لعلوم اللغة فى فهْم أحكام الدِّين من صلة وثيقة ، وعَلاقةٍ أكيدَة .

ثم تكلَّم على السنة ، وأن الكتاب أَمَر باتباعها ، حيث قال :

﴿ فَآمنُوا بِالله وَرَسوله ﴾ ، وقال : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فى شيْء فَردُّوهُ إِلَى الله وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء : ٥٩] وقال : ﴿ مَنْ يُطعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾ [النساء : ٨٠] .

ثم ذكر الشافعيُّ أن النَّاسخ والمنسوخ يقَعُ فى كتاب الله ، وسنة رسوله وبيَّنهما ، فينسخ الكتابُ السنَّةَ ، دون العكس ؛ لأنها تابعة للكتابِ بمثْل ما نزل به نصا ، ومفسِّرة معنى ما أنزل فيه جُملاً .

قال تعالى : ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنا بيِّنَات قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لقَاءنَا : ائت بِقُرْآنٍ غيرَ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ : مَا يكُونُ لِى أن أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِى إِنْ أَتَّبِعُ إلا مَا يُوحَى إِلىَّ ﴾ [يونس : ١٥] .

ثم تكلَّم على خبر الحُجَّة ، ومَثَّل له ، ثم على الإجماع وحُجِّيته ودليله ، ثم بَسطَ ما أسلف مِنْ الاجتهاد ، وقَفَّى على ذلك بالكَلام على القياس والاستحسان ، وما قيل فى الاستحسان .

هذه خُلاصَةُ ما فى رسالة الشافعى من قواعد ، وقد أكثر فيها من التطبيق والاستشهاد بالآيات والأحاديث ، وهى طريقة أشْبَهُ بعَهْد السَّلف الذى عنى بالتطبيق ، لا بعهد الخلف الذى عُنِيَ بالقواعد .

ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين مسائل هذا العلم ، فكتب أحمد بن حنبل كتاب « طاعة الرسول » وكتاب « الناسخ والمنسوخ » ، وكتاب « العلل »، ثم كتب علماء الحنفية ، وعلماء الكلام فى هذا العلم ، وحقَّقوا قواعده ، وأكثروا من البحث فيه ، وقد رأى هؤلاء المؤلِّفون جميعاً أن الغَرَض من هذا العلْم هو التَّوصُّل إلى استنباط الأحكام العمَلِيَّة من الأدلة الشرعية ، فيكون هناك حكم ، ودليل للحُكْم ، واستنباط للحكم من الدليل ، ومستَنْبِط للحكم من الدليل .

فنظموا أبحاثهم فى الأمور الآتية : (١)

١ - الأحكام الشرعية : كالوجوب والحرمة والكراهية . . . إلخ .

٢ - الأدلة الشرعية : وهى الكتاب والسنة . . . . إلخ .

٣ - طرق استنباط الأحكام من الأدلَّة ، وهى وجوه دلالة الأدلة على الأحكام .

٤ - المستَنْبِط ، وهو المجتهد .

إلا أن هؤلاء المؤلِّفِين لم يتَّفِقُوا على الطُّرق التى يَسْلكُونها فى مباحثهم ؛

---

(١) ينظر مقدمة شيخنا الشيخ زكى الدين شعبان لكتابه أصول الفقه .

لتفَرُّق أقطارهم ، واختلاف الغَرَض الذى يَرْمِى إليه كلٌّ منهم ، فكان من وراء ذلك وُجُود طريقتين فى التأليف :

الأولى : طريقة المتكلِّمين ، وإنما سُمِّيتْ هذه الطريقَةُ بذلك ؛ لأنَّ أكْثَر المؤلِّفين على هذه الطريقة كانوا من عُلَمَاء الكلام ، وتُسَمَّى هذه الطريقة أيضاً بطريقة الشافعية ؛ لأن الشافعى أوَّلُ من كَتَبَ على هذه الطريقة .

والثانية : طريقة الحَنَفِيَّة ، وإنما سُمِّيت هذه الطريقةُ بذلك ؛ لأن الحنفية هم الذين سَنُّوا طريقها وسَلَكُوه .

● طَرِيقَةُ المُتكَلِّمِينَ :

أما طريقة المتكلمين : فتمتاز بتقرير القواعد الأصولية ، حَسْبما تدل عليه الدلائل والبراهين ، فَمَا أَيَّدَتْه الدلائلُ من القواعد ، أثبتوه ، وما خَالَفَ ذلك نَفَوْه ، من غيْر تَعَصُّب لِمَذهبٍ مُعيَّن ، ولا التفاتٍ إلى موافقتها للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة أو مخالفتها ، وبذلك كانت أصولُهُم طريقاً للاستنباط ، وحاكمةً على الفروع الفقهية ، وليستْ خادمةً لها .

لهذا لم يذكروا فى كتبهم شيئاً من تلْك الفُرُوعِ ، إلا ما كان على سَبِيل الإيضاح والتَّمثْيل .

● طَرِيقَةُ الحَنفيَّة :

وأما طريقة الحنفيَّة : فتمتاز بتَقْرير القَوَاعِد الأصُوليَّة التى ظنوا أن أئمة المَذْهَب ساروا عليها فى اجتهادهم ، وتفريع المسائل الفقهية ، وإبداءِ الحُكْم فيها .

وعُمْدَتُهم فى تقرير هذه القواعد الفُرُوعُ الفقهيَّة عن أولئك الأئمة ، والسِّرُّ فى سُلُوكِ علماء الحنفية هذه الطريقَةَ أن أئمتهم لم يَتْركوا لهم قواعد مدوَّنةً مجموعةً كالتى تركها الشافعىُّ لتلاميذه ، وإنَّما تركُوا لهم فُرُوعاً ومسائلَ فقهيةً كثيرةً متنوعةً ، وبعْضَ قواعدَ منثورة فى ثنايا هذه الفروع ، فعَمَدوا إلى تلْك الفروع ، وجمَعُوا المتشابه منها بعْضَه إلى بعْض ، واستَخْلصوا منها القواعدَ والضَّوابط ، وجَعَلُوها أُصُولاً لمَذْهبِهم ، ليؤيِّدوا بها الفُروعِ الفقهية المنقولةَ عنْ أئمَّتهم ،

ولتكون سلاحاً لهُمْ فى مَقَامِ الجَدَل و المناظرة ، وعَوْناً لهُمْ على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التى لم يَعْرِضْ لها أئمتهم فى اجتهاداتهم السابقة .

وقد أدَّى بهم ذلك إلى أنَّهم كانوا يُقرِّرون القواعد الأصُوليَّة على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمة المَذْهب ، وإذا قَرَّروا قاعدةً ، ثم وجدُوها تتعَارَضُ مع بعْض الفروع المقررة فى المذهب ، عَدَّلوها وشكلوها بالشكل الذى يتفق مع ذلك الفرع الفقْهىّ .

ولإيضاح ذلك نذكر هذين المثالين :

أحدهما : لبيان طريقة المتكلمين والحنفيَّة فى تقرير القواعد الأصولية ، وكيف كان الأوَّلون يعْتمدون فى تقْريرها علَى الأدلَّة الشرعيَّة ، بينما الآخرُون يعتمدون على الفُرُوع التى نُقِلَت عن أئمة المذْهب .

وثانيهما : لبيان أن الحنفَّية كانوا بعد تقرير القاعدة يُعَدِّلُونها على الوجْه الذى تَتَّفِق به مع الفروع الفقهيَّة المختلفة .

المِثَالُ الأوَّلُ : ما قالوه فى سببيَّة الوقْت لوجُوب الصَّلاة ؛ فإن الحنفيَّة وغَيْرهم اتفقوا على أن وَقْت كُلِّ صلاة من الصلوات الخمْس سبب لوجوبها ، واشتغالِ ذمَّة المكلَّف بها ، وشرط لصحة أدائها ، فلا تجب قبل دخوله ، ولا يصح أداؤها قبله ، ولا يجوز تأخيرُ أدائها عنه ، كما اتفقوا على جواز فعْلها فى أيَّة ساعة من الوقت الذى جُعِلَ سبباً لها ، ولكنَّهم اختلفوا فى جزْء الوقت الذى يكون سبباً للإيجاب ، أى علامةً على توَجُّه الخِطَاب مِنَ الشارع للمكلَّف .

فقال الجُمْهُورُ : إن السبب هو أول أجزاء الوقت ، فمتى ابتدأ صار المكلف مطالباً بأداء الصلاة المحدَّد لها ذلك الوقْتُ على أن يكون له الخِيار فى أدائها فى أية ساعة شاء ، وهذا متى كان أهلاً للتكليف أوَّل الوقت ، فإن لم يكن أهلاً للتكليف أوَّلَ الوقْت كان السببُ الجُزْءَ الذى يزول فيه المانع ، فإذا استغرق المانع جَميعَ الوَقت لم يتوجّه إليه خطاب ، ولم يكن وُجُوبٌ .

وقال الحَنَفِيَّةُ : إن السبب لوجوب الصلاة هو الجزء الذى يتَّصِل به الأداء ،

فإن أُدِّيَت الصلاةُ فى الجُزْء الأوَّل ، كان هو السَّببَ لوجوب الصلاة ، وإن أُدِّيَتْ فى الجزء الذى يليه كان هو السَّببَ ، وهكذا ، فإن لم تُؤَدَّ حتى بَقِيَ من الوقْت جزء لا يسع غيرها تَعَيَّن هذا الجزءُ للسَّببيَّة ، فإن انتهى الوقْت ، ولم تُؤَدَّ فيه ، كان السبب هو الوَقْتَ كلَّه .

أما الجُمْهور فإنهم اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على الدليل الشرعيِّ ، وهو قول الله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدلُوكِ الشمس إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ [الإسراء : ٧٨] فإنه - تعالى - جعل الدلوكَ سَبباً لوجوب الصلاة ، وتَوَجُّه الخطاب إلى المكلَّف فى قوله سبحانه : ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ ﴾ ولمَاَّ بيَّنَت السنة أوائل الأوقات وأواخرها ، دَلَّ ذلك على التوسيع على المكلَّف فى أداء الصَّلَوات .

وينبنى على هذا الأصْلِ أن المُكلَّف متى صَادفه جزء من الوَقْت ، خَلا فيه من موانع التكليف ، استقر الواجب فى ذِمَّته ، ووجَبَ علَيْه أداؤه أو قضاؤه ، وإذا لم يصادفْه جزء من الوقْت خالياً من الموانع لا يجب عليه شىْء .

وأما الحنفية : فإنهم لم يعتمدوا فيما ذهبوا إليه على دليل من الكتاب أو السنة، وإنما اعتمدوا فى ذلك على الفروع الفقْهيَّة المنقولة عن أئمَّة المذْهب ؛ ذلك أنهم نَظَروا فى هذه الفروع ، فوجَدُوا هذا الفَرْع ، وهو أن الشَّخْص إذا كان مُكلَّفاً فى أول الوقْت ، ثم طرأ مانِع من التَّكْلِيف ، واستَمرَّ هذا المانع حتى خَرَج الوقْت، لم تجب عليه الصلاة المفروضة فى ذلك الوقْت .

ففَهِمُوا من هذا الفرْع أن الجُزْء الأول من الوقْت ليس سبباً لوجوب الصلاة ؛ لأنه لو كان سبباً ، لاسْتَقَرَّ الواجبُ فى ذمة المكلَّف بمجرَّد وجوده ، ولا تبرأ الذمة بعد شغلها إلا بأداء الواجب أو قضائه .

ووجَدُوا أيضاً : أن المكلَّف إذا أدَّى الصَّلاة فى أوَّل الوقْت كانَتْ صلاتُه صَحيحةً ، فأخَذُوا من ذلك الجزء الأخير ليس هو السَّبَبَ فى وجوب الصلاة ؛ لأنه لو كان سَبَبًا ، لَماَ صحَّت الصَّلاة أوَّل الوقْت ؛ لأنها تكون صلاةً أُدِّيَتْ قبْلَ وجود سببِها ، وشَرْطِ صحتها وهو الوقْت ، والصلاة لا تصحُّ قبل وجود سببها، وتَحقُّقِ شَرْط صحتها .

ووجَدُوا كذلك أن المُكَلَّف إذا لم يُؤَدِّ صلاةَ العَصْر حتَّى دخل الوقْت الناقص ، وهو الوقْت الذى يَتغيَّر فيه لونُ الشَّمْس إلى الاصفرار ، ثم صَلَّاها فى ذلك الوَقْتِ الناقص ، كانت صلاتُه صحيحةً مع الكراهية ، فأخَذوا من هذا الفَرْع أن الواجِبَ إذا لم يؤد إلا فى آخر الوقت كان آخرُ الوقت هو السَّبَبَ لوجوب الصلاة ؛ لأن صحَّة أداء الصلاة فى الوقْت الناقص دليل على أنها قد وجَبَتْ ناقصةً بسبب نقصان سبَب وجوبها ، وهو الوقْت الناقص ، فيصح أداؤها فى الوقْت ؛ لأنها أُدِّيَتْ كما وجبَتْ .

كما وجُدوا من الفروع المقرَّرة : أن المُكلف إذا لم يُصلِّ العصْر حتى خرج وقتها ، ثم صلاها فى اليوم التالى مثلاً فى الوقت الناقص لم تصحَّ صلاته، فأخذوا من هذا أنَّ الواجب إذا لم يؤدَّ فى الوقت ، كان السبَبُ لوجوبه هو كلَّ الوقْت ، وليس الجُزْءَ الأخيرَ منه ؛ لأنه لو كان الجزء الأخير هو السَّبب بعد انتهاء الوقْت ، لما كان هناك مانع من صحة قضاء الصلاة فى الوقْت الناقص ؛ لأن الواجب حينئذ يكون قد وجَبَ ناقصاً لنقصان سببه ، فيجوز قضاؤه فى الوقْت الناقص .

ومراعاةً لهذه الفروع ، وليكون الأصْلُ منطبقاً عليها ؛ قال فقهاء الحنفية : إن السبَبُ فى وجُوب الصلاة هو الجُزْءُ الأول إن اتصل به الأداء ، فإن لم يتَّصِلْ به الأداء ، انتقلت السببيَّة إلى الجزء الذى يليه ، وهكذا حتى إذا بقى من الوَقْت جزْء لا يسع إلا الصلاةَ المفْروضة ، تعيَّن هذا الجزء للسببية ، فإن انتهى الوقْت، ولم يُؤَدِّ المكلف الصلاةَ ، أضيفت السببية إلى الوقْت كلِّه .

المثالُ الثَّانى : أن الحنفية قرَّروا فى أصولهم « أن المشترك لا يَعُمُّ » ، والمشْتَرَكُ : هو اللفظُ الذى وُضِعَ لمعْنىً ، ثم وُضِع لغيره واحداً أو أكثر ، كلفظ «مولى » فإنه يطلق على السيد الذى يعتق عبده ، وعلى العبد العتيق ، فكلاهما يقال له : « مولى » ، إلا أن الأول يقال له : مَوْلَى أعْلَى ، والثانى : مَوْلَى أسْفَلُ ؛ للتمييز بينهما ، وكلفظ العين ؛ فإن له معانىَ كثيرةً ، منها الذَّهب والعيْن الباصرة والجاسُوس ، فلفظ المولى والعين وأمثالهما ، لا يصحُّ - كما تقول القاعدة - أن يُستَعْمَل فى عبارة واحدة ، إلا فى مَعْنًى واحد من معانيه ، فلا يصح أن تقول: رأيتُ عيناً ، وتريد أنك رأيْتَ جاسوساً وذهباً وعيناً باصرةً .

ولم يرد عن إمام من أئمة المَذْهَب أنه صرَّح بهذه القاعدة ، وإنما أخذها علماء الحنفية من بَعْض الفروع الفقهية كقولهم فى الوصية : « لو أوصى شخص لمواليه، وكان للموصِى موَالٍ أَعْلَوْنَ وأسْفَلُونَ ، ومات الموُصِى قبل البيان بطلَت الوصيَّة » فإن هذا البطلان إنما جاء نتيجةً لجهالة المُوصَى له ، وهذه الجهالَةُ لا تأتي إلا من ناحية أنَّ لفظ الموالى مشتَرك بين المُعتقِينَ « بكسر التاء » ويقال لهم: موَالٍ أعْلَوْنَ ، و بين المعْتَقِينَ « بفتح التاء » ويقال لهم : موَالٍ أسفَلُونَ ، ولم يحملَ على النوعين جميعاً فى هذه المسألة ، بل المراد منه أحدُهما فقطْ ، وهو غير معلوم ، ففهم العلماء من ذلك « أن المشترك لا يَعُمُّ » ، وجعلوها قاعدة من قواعدهم الأصولية .

وعندما رأى بعضُ علماء الحنفيَّة أن القاعدة بَهَذا الشَّكْل لا تتلاءم مع بَعْض الفروع الفقهيَّة الأخرى المقرَّرة في المذهَب ، كقولهم فى مسائل اليمين : « لو قال : والله ، لا أُكَلِّمُ موْلاكَ ، وكان للمخاطب موَالٍ أَعْلَوْنَ وأسفَلُونَ ، فكلَّم واحداً منهم ، حنِث » .

فإن الحُكْم بالحنث بكلامٍ أيِّ واحدٍ من الموالى لا يَجىء إلا إذا كان لفظ «المولى » مستعملاً فى هذه الصورة فى معنييه معاً ، وهذا مخالف للقاعدة المقررة فى المشترك ، لما رأى بعضهم هذا ، شكَّلَها بهذا الشَّكْل فقال : « المُشْتَرَكُ لا يَعُمُّ إلا إذا كَانَ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَعُمُّ » ، ولا شك أن لفظ « المولى » فى هذا الفَرْع واقع بعد النفى ؛ فلهذا صحَّ أن يراد منه معنياه جميعاً فى عبارةٍ واحدةٍ .

ومن أجل هذا ، أكْثَر الحنفيةُ من ذكْر الفروع الفقهية فى كتبهم الأصولية ؛ لأنها - فى الحقيقة - هى الأصُولُ لتلك القواعد ، وإن كانوا يذكرونها على جهة التفريع والبناء على القواعد الأصولية .

ولكلٍّ من هاتين الطريقتين كُتبٌ خاصَّة بها .

* * *

الكُتُبُ المُؤَلَّفَةُ على طَرِيقَة المُتَكَلِّمِينَ

فمنَ الكُتُب المؤلَّفة على طريقة المتكلِّمين : كتاب « العُمدَة » لعبْد الجبار المعتزلى ، وشرحه « المُعْتَمَد » لأبى الحُسَيْنْ البَصْرىِّ المعتزلىّ المتوفى سنة ثلاث وستين وأربعمائة هجريةً ، وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين عبد الملك بن محمد ابن عبد الله الجوينى الشافعى المتوفى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هجرية ، وكتاب « المُسْتَصْفَى » لأبى حامد محمد الغزالى الشافعى المتوفى سنة خمس وخمسمائة هجرية ، وهذه الكتب الأربعة هى أصول هذه الطريقة ، وكل ما أُلِّفَ بعدها كان تلخيصاً لها مثل كتاب « المَحْصُول » لفخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى المتوفى سنة ستٍّ وستمائة هجرية ، وكتاب «الإحكام فى أصُول الأحْكَام » لأبى الحسن على بن محمد المعروف بسيف الدين الآمدِىّ المتوفَّى سنة واحد وثلاثين وستمائة هجريةً .

وهذان الكتابان اختصرهما العلماء ، وتوالت عليهما الاختصارات ، فاختصر الأول سراج الدين الأرموى فى كتاب « التَّحصِيل » ، وتاج الدين الأرموى فى كتاب« الحَاصل » ، ومن هذَيْنِ الكتابَيْنِ اقتطف شهابُ الدِّينِ القَرافِىُّ المالكىُّ ، المتوفَّى سنة أربع وثمانين وستمائة هجريةً - مقدماتٍ وقواعدَ فى كتاب صغير سماه « التَّنْقِيحات » ، وكذلك فعل القاضى عبدُ الله بن عمر البيَضاوِىُّ الشافعىُّ المتوفى سنةَ خمس وثمانين وستمائة هجرية فى كتابه « المِنْهَاج » .

واختصر الثانِى أبو عَمْرو بْنُ الحاجِب المالكىُّ المتوفى سنة ستٍّ وأربعين وثمانمائة هجرية فى كتابه « مُنْتَهَى السُّول والأَمَل ، فِى عِلمَىِ الأُصُولِ والجَدَل»، ثم اختصره فى كتابه « مُخْتَصَر المُنْتَهى » ، ثم توالتِ الشروح على هذه الكتب المختصرة .

* * *

الكُتُبُ المُؤَلَّفَةُ على طَرِيقَةِ الحَنَفِيَّةِ

ومن الكتب المؤلفة على طريقة الحنفية « الأُصُول » لأبى بكر أحمد بن على المعروف بالجَصَّاصِ المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ، « وتَقْوِيم الأدلة » لأبى زيد عبيد الله ابن عمر الدَّبُّوسِيِّ المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، « والأُصُول » لشمس الأئمة السَّرْخَسِيِّ المتوفى سنة ٤٨٣ هـ ، « والأُصُول » لفخر الإسلام على بن محمد البَزْدَوِيِّ المتوفى سنة ٤٨٢ هـ ، وكتابه أحسن هذه الكتب وأوفاها ، وقدْ شَرَحه عبد العزيز بن أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ فى كتاب سماه : « كَشْفَ الأَسْرار » .

وهناك طائفة من متأخِّرِى الحنفيَّة ، وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتباً تجمع الطريقتين: طريقَةَ المتكلِّمين ، وطريقَةَ الحنفيَّة ، وجمْعهَا فى مؤلف واحد ؛ ليكون محصِّلا للفائدتين : فائدة خدمة الفقه ؛ بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله ، وربطها بها ، وفائدة تحْقِيقِ القواعِدِ الأُصُولِيَّة ، وإقامة الأدلَّة عليها .

فكَتَب مُظَفَّرُ الدين أَحْمَدُ بنُ عليٍّ الشهيرُ بابن السَّاعَاتِيِّ الحنفيِّ المتوفى سنة ٦٩٤ هـ كتابه المسمى « بَدِيعَ النِّظَامِ ، الجَامِعَ بيْنَ كِتابَى البَزْدوِيِّ والإِحْكَام » .

وكَتَبَ صَدْر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ كتابه المسمى « بالتَّنْقِيح » ، ثم شرحه فى كتاب « التَّوضِيح » ، وقد لَخَّص فى كتابه هذا « أصول البزدوى » ، و« المَحْصُول » للرازى ، و « والمختصر » لابن الحاجب .

وألَّف تاج الدين عبد الوهابِ بنُ عليٍّ السُّبْكِيُّ الشافعيُّ المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتابه المسمى « جَمْعَ الجَوامِعِ » ، وقد قال فى أوله : إنه جمَعه من زهاء مائة مُصنَّف . وألَّف محمَّد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ هـ كتابه المسمى بـ « التَّحْرِير » ، وشرحه تلميذه محمد بن محمد أمير حاج

الحلبى المتوفى سنة ٨٧٩ هـ بشرح سماه : « التَّقرِيَر والتَّحْبير » ، وألف محبُّ الله بن عبد الشَّكُور الحنفى المتوفى سنة ١١١٩ هـ كتابه المسمى « مُسَلَّمَ الثُّبوَت » وهو من أدق كتب المتأخِّرين .

إلا أن المؤلفين لهذه الكتب فى العصُور المتأخِّرة كتبوها بلغة دقيقة وعبارات موجَزَة ، فلا يستطيع الاستفادة منْها إلا مَنْ مَرَن على قراءتِها ، وكان على عِلْمٍ بقواعد هذا العِلْم ، وإحاطةٍ بها عن غيره .

ومن أراد الوقُوف على هذه الحقيقة فلْيطلع على كتاب « التَّحْرِير » لابن الهُمَام ، أو كتاب « جَمْعِ الجَوامِع » لابن السُّبْكىِّ ، فإنك إذا قرأت الكتاب وحْده من غير شروحه لم تَفْهَم شيئاً من مراد مؤلفه ، وإذا قرأته مع شرحه لم تفْهم منه - بعد إجهاد الذهن وإعمال الفكر - إلا القليل .

ثم إنهم مع هذا جعلوا علْم الأصول مَيْدَاناً للجدل والمناظرة والمناقشات اللفظية، وبَعُدُوا به عن المقصود منه ، وهو الوصول إلى فهْم الأحكام من الأدلة الشرعية .

كما أنهم تعرَّضوا للكلام على مسائل كثيرة ليست لها صلَة بعلم الأصول ولا مدخل فى الغَرَض الذى من أجله وُضعَ هذا العلمُ ، وذلك كـ « مسألة اللُّغات» أهى اصطلاح أَمْ توقيف ؟ والإباحة أهى تكليف أم لا ؟ ومسألة هل كان النبى - صلى الله عليه وسلم - متعبِّداً بشرْعٍ قبل بعثته أم لا ؟ إلى غير ذلك من المسائل التى تكلَّموا عليها فى هذا العلْم ، وهى ليست منه فى كثير ولا قليل (١) .

ولكننا مع هذا لا نُنكِر لهؤلاء العلماء فضْلَهُم ، ولا الجهود المضنية التى بذَلُوها فى خدْمة الشريعة ، والعناية بعلومها والمحافظة عليها ، ولا نبخَسُهُم حقَّهم فى ذلك ، فلولا أن الله قيَّضهم للقيام بهذا العَمَل الجليل ، لفَقَدْنا ثروةً نحنُ الآن فى أشَدِّ الحاجة إليها .

* * *

---

(١) هذا ما قاله شيخنا الشيخ زكى الدين شعبان .

الأُصُولُ الَّتِى يُبْنَى الفِقْهُ عَلَيْهَا

اختلف الأصوليون فى عَدِّ الأصول ، فجمهور العلماء على أنها أربعة :

الأول : الكتاب .

الثانى : السنة .

الثالث : الإجماع .

الرابع : القياس .

قال الإمام الرافعىُّ شيخ الشافعية فى كتابه « الشَّرْح الكَبِير » فى « بَابِ القضاء» : وقد يُقْتَصرَ على الكتاب والسنة ، ويقال : الإجْمَاع يَصْدُرُ عن أحدهما، والقياس الرد إلى أحدهما فهما أصلان .

وقال فى « المَطْلَب العَالِى » : وفيه منازَعَة لَمِنْ جوَّز انعقاد الإجْماع لا عن أمارة ، ولا عن دَلالة ، وجَوَّز القياس على المحلِّ المُجْمَعِ عليه .

وقال ابن السَّمْعانِىُّ : أشار الشافعىُّ إلى أن جِمَاعَ الأصُول نصّ ، ومعنى ، فالكتاب ، والسنة ، والإجماع داخل تَحْت النص ، والمعنى هو القَيَاسُ ، وزاد بعضهم العَقْل ؛ فجعلها خمْسةً .

وقال أبو العَبَّاسِ بْنُ القَاصِّ : الأصول سبعْة : الحسُّ ، والعقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، واللغة .

وقال الزَّرْكَشِىُّ (١) : الصَّحِيحُ أنَّها أربعة .

وأما العقل ، فليس بدليل يوجب شيئاً أو يمْنَعُه ، وإنما تُدْرَكُ به الأمُورُ فحَسْب؛ إذ هو آلة العارف ، وكذلك الحِسُّ لا يكون دليلاً بحال ؛ لأنه يقع به درك الأشياء الحاضرة .

---

(١) البحر المحيط : ١/١٨ .

وأما اللُّغَةُ : فهى مُدْرِكَة اللسان ، ومطيَّة لمعانى الكلام ، وأكثر ما فيه معرفة سمات الأشياء ، ولاحَظَّ له فى إيجاب شىْء .

وقال الجيلى فى « الإعْجاز » : هما أربعة :

الكتاب ، والسنة ، والقياس ، ودليل البقاء على النفْى الأصْلىِّ .

وجعلها القفَّال الشَّاشِىُّ واحداً ، فقال : أصل السَّمع هو كتاب الله تعالى ، وأما السنة والإجماع والقياس ، فمضاف إلى بيان الكتاب لقوله تعالى : ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَىْءٍ﴾ . [سورة النحل : ٨٩] ، وقوله تعالى : ﴿ ما فَرَّطْنَا فِي الكِتابِ مِنْ شىءٍ ﴾ . [سورة الأنعام : ٣٨] .

وجعَلَهَا بعْضُهُم : أصلاً ومعقولاً ؛ فالأصْل الكتاب والسنة والإجماع ، ومعقول الأصل هو القياس .

* * *

تَحريرُ فَرْقٍ مُهِمٍّ : الفَرقُ بَيْنَ الأُصُولِيِّ والفَقِيه

لَمَّا كانتْ أصُول الفقْه كما أسلفنا عبارةً عن المعارف الثلاثة ، كان الأصوليُّ على ما عرَّفه ابن السُّبكيِّ بأنه العارف بدلائل الفقه الإجمالية ، وبطُرق استفادتها، وبطرق مستفيدها [١] .

وقيل : هو العارف بالقواعد الباحِثة عن الأدلة ، وعن المرجِّحات ، وعن صفات المجتهد .

قال الشيخ المَحَلاَّوِيُّ : فلا يُسَمَّى المرء أصوليا إلا إذا عَرَف هذه الأمور الثلاثة معرفةً تصديقِيةً ، وأما الفقيه فهو المستفيد للأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية ، فهو العارف بالدلائل الإجمالية ، وبالمرجِّحات ، ويكون متَّصفاً بصفات الاجتهاد المُعَبَّر عنها بشروط الاجتهاد [٢] .

فالفرق بين الأصولى والفقيه هو أن الأصوليَّ العارف بالأمور المذكورة ، وأن المُعْتبر فى مُسمَّى الأصوليِّ معْرِفَتُها ، وفى مُسمَّى المُجتَهِد قيامُها به ؛ لاستِنبَاطه بها الأحْكَامَ بخلاف الأصوليِّ .

* * *

---

(١) جمع الجوامع ١/ ٣٤ .

(٢) تسهيل الوصول ص ٨ .

ترجمة المؤلف

لما كان القرافى معدوداً فى طبقة علماء القرن السابع الهجرى ، كان ذلك مدعاة ؛ لأن يتأثر بالحالة السياسية والعلمية فى ذلك القرن ، حيث كانت الدولة العباسية - آنذاك - فى بغداد ضعيفة الحول والطول ، وكان النفوذ الفعلى لدولة السلاجقة ، ولكن بهجوم التتار العنيف تتابع سقوط دولة وقيام أخرى، حتى قامت دولة المماليك البحرية على أنقاض الدولة الأيوبية ، وذلك سنة ٦٤٨ هـ ، وكان القرافى وقتها فى ريعان شبابه .

كل هذه التقلبات جعلت سوق العلم راكدة إلا جذوة من شهاب أَبَى الله إلا أن يحييها ، فكان منها الإمام القرافى - عليه رحمة الله ! -

القرافى

● نسبه ، كنيته ، لقبه ، مولده :

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يَلِّين ، هكذا نسبه العلامة ابن فرحون فى الديباج المذهب [١] ، الصنهاجى ، البغشمى البنشيمى البهنسى المصرى المالكى .

وقد تفرد ابنُ فرحون بذكر جَدٍّ للقرافى ، فذكر فى عنوان كتاب « القواعد الثلاثون فى علم العربية » للإمام القرافى . . . أنها للشيخ أحمد بن إدريس ابن عبد الرحمن بن يعقوب الصنهاجى .

قلت : و« يعقوب » هذا لم يورده غير ابن فرحون .

---

(١) ص ٦٢

وكنية القرافى : « أبو العباس » ، أمّا لقبه فـ « شهاب الدين » وعلى هذا أجمعت جميع مصادر ترجمته [١] ، ولم يذكر المتقدمون تأريخاً لمولد الإمام القرافى ، ولكنا وجدنا عند صاحب كشف الظنون أن القرافى ذكر فى أحد كتبه [٢] أنه ولد بمصر سنة ٦٢٦ هـ [٣] .

« القرافى » ؟؟!

ذكر فى سبب تسمية القرافى بهذا اللقب أنه كان ، وهو تلميذ يختلف إلى الدرس من جهة القرافة ، فأراد كاتب الدرس يوماً أن يحصى الطلبة ، ولم يكن شهاب الدين حاضراً ، فكتبه فى القائمة : القرافى ، فاشتهر بهذه النسبة منذ عهد التلمذة .

● القرافى تلميذاً :

نشأ الإمام القرافى فى مصر المحروسة ، وكانت مصر آنذاك [٤] بلد العلم والعلماء ، فانتشرت فيها المعاهد العلمية والمدارس ، فكانت بذلك مركزاً للإشعاع الثقافى ، ولقد تعلم القرافى فى مقتبل عمره كما يتعلم أبناء عصره ، ولكننا لم نجد - عند من ترجمه - إشارة إلى نشأته الأولى ، ولكن توجد إشارات مهمة تدل دلالة واضحة على أن أول ما اتجه إليه الإمام القرافى تحصيل علوم الذكر الحكيم [٥] ، ثم مضى فى تحصيل العلوم على الوتيرة التى اشتهرت فى تلقى العلوم الشرعيَّة .

---

(١) الوافى بالوفيات : ٦/ ٣٣٣ ، والمنهل الصافى : ١/ ٢١٥ ، وحسن المحاضرة : ١/ ٣١٦ ، وغيرها .

(٢) هو « العقد المنظوم فى الخصوص والعموم » مخطوط .

(٣) كشف الظنون : ٢/ ١١٥٣ ، حاجى خليفة .

(٤) بل ما زالت .

(٥) الوافى بالوفيات : ٦/ ٣٣٤

قضى القرافى حياته بين حلقات الدرس والعلم ، فى جدٍّ ومثابرة ، حتى برع وشأى على من عاصره ، وكيف لا وقد تهيأ له من شيوخ عصره من سقاه كأس العلم حتى بلغ به الثَّمَالة ، فأضحى يُشار إليه بالبنان ، وكان ممن له يدٌ فِى العلم على القرافى من أُوَشِّى هذه المقدمة بذكرهم ، وهم :

١ - سلطان العلماء : عز الدين بن عبد السلام [(١)] ، ولد سنة ٥٧٧ هـ بدمشق ، وقد تلقى العلم عن أئمة عصره فى جميع العلوم منهم الفخر بن عساكر ، وسيف الدين الآمدى ، والحافظ ابن عساكر ، وكان رحمه الله رقيق الحاشية ، أديباً ، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، فقيهاً محدثاً ، وقد أكثر القرافى من النقل عن شيخه ، وأثنى عليه فى غير موضع [(٢)] ، توفى سنة ٦٦٠ هـ .

٢ - أبو عمرو بن الحاجب [(٣)] ، ويلقب بـ « جمال الدين » ، ولد سنة ٥٧٠ هـ بـ « إسنا » من أعمال الصعيد ، ثم انتقل به والده إلى القاهرة ، فاشتغل بالعلم ، وتفقه على مذهب مالك ، وأخذ عن أبى الحسن الإبيارى ، والشاطبى ، والغزنوى ، وغيرهم ، وكان رحمه الله فقيهاً ، أصوليا متكلِّماً مبرِّزاً ، أثنى عليه القرافى ثناءً حسناً [(٤)] . توفى رحمه الله بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ .

٣ - شمس الدين الخسروشاهى [(٥)] : وهو فقيه ، شافعى ، أصولى ،

---

(١) ينظر ترجمتنا له فى القواعد الصغرى له بتحقيقنا .

(٢) الفروق : ٢/١٥٧ ، ٤/٢٥١

(٣) ينظر ترجمتنا على كتاب رفع الحاجب .

(٤) الفروق : ١/ ٦٤ ، وانظر : كلام الدكتور طه محسن فى تحقيقه لكتاب القرافى: « الاستغناء فى أحكام الاستثناء » ص ١٥ ، وما بعدها .

(٥) انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٨/ ١٦١ ، طبقات الشافعية للأسنوى: ١/ ٣ ٥ ، والبداية والنهاية ١٣/ ١٨٥ ، وغيرها

متكلم ، ولد رحمه الله سنة ٥٨٠ هـ ، بخسروشاه ، وهى بليدة قريبة من تبريز [١] ، أخذ العلم عن فخر الدين الرازى ، ومؤيد الدين الطوسى ، ثم قدم الشام ودرس وأفاد ، وكان رحّالة ، ثم عاد فى نهاية رحلاته إلى دمشق، وله من المصنفات : « مختصر المهذب » للشيرازى .

ذكر القرافى سماعه من الخسروشاهى فى كتابيْن [٢] له ، وأثنى عليه توفى رحمه الله بدمشق سنة ٦٥٢ هـ .

٤ - ومن شيوخه : شمس الدين محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد بن شرف الدين المقدسى [٣] ، وهو فقيه ، محدث ، مشارك فى علوم كثيرة ، ولد بدمشق سنة ٦٠٣ هـ ، ثم رحل فى طلب العلم ، فقدم إلى مصر وسكنها ، وتولى مشيخة خانقاه سعيد السعداء وتدريس المدرسة الصَّالحية[٤]، وقضاء القضاة ، وقد وقع له مِحَنٌ ، وقد ذكر ابن فرحون أن القرافى سمع منه [٥]، وقد ترك مصنفات عديدة منها « الجدل » ، و« عيون الأخبار » ، وتوفى رحمه الله سنة ٦٧٦ هـ .

٥ - الشريف الكركى : شرف الدين محمد بن عمران بن موسى بن عبد العزيز بن محمد بن حزم ، ولد بالمغرب بمدينة فاس ، وقد تفقَّه على مذهب الإمام مالك ، ثم رحل إلى مصر ، فأخذ عن العز بن عبد السلام ،

---

(١) معجم البلدان : ٢/ ٣٧١

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣ ، العقد المنظوم ص ٢٣ مخطوط ، وانظر : تقديم د . طه محسن « للاستغناء » للقرافى ص ١٦

(٣) انظر : شذرات الذهب : ٥/ ٣٥٣ ، ومعجم المؤلفين ٨/ ٢٠٨

(٤) انظر أخبار فى « الدارس فى أخبار المدارس » .

(٥) الديباج المذهب ص ٦٣

وَصاحِبِه ، وتفقه على مذهب الشافعى ، وقد ذكر ابن فرحون أن القرافى كان يقول فيه : « إنه تفرد بمعرفة ثلاثين علماً وحده ، وشارك الناس فى علومهم»[1] .

٦ - شرف الدين الفاكهانى [2] : وقد أورد صاحب « شجرة النور الزكية» أن الفاكهانى من شيوخ القرافى .

* * *

(١) الديباج المذهب ص ٦٣

(٢) انظر « شجر النور الزكية » ص ١٨٨

القَرَافِيُّ شَيْخاً

كان القرافي عطاء باعتباره عَلَماً من علماء الثقافة الإسلامية ، ورائداً من روادها الكبار ، فقد أضحى - بعد رحلته في طلب العلم - أستاذاً يُرْحَلُ إليه من كل فج عميق .

وكان القرافي في درسه أستاذاً مفيداً ، وَمُرَبِّياً ناجحاً ، قال في الديباج : كان من أحسن من ألقى الدروس ، وحلى من بديع كلامه الطروس ، إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول ، وبعزمته تحول ، فلفقده لسان الحال يقول [الكامل] :

حَلَفَ الزَّمَانُ لَيَأْتِيَنَّ بِمِثْلِـهِ   حَنَثَتْ يَمِينُكَ يَا زَمَانُ فَكَفِّرِ

وقد انتفع بعلمه الواسع خلق كثير في مصر والشام وغيرهما ، وأذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض هؤلاء التلاميذ الذين أخذوا عنه ، ونهلوا من علمه ، حتى أصبحوا بعد ذلك من الفقهاء الكبار ، والعلماء المعتبرين :

١ - تقي الدين بن بنت الأعز : وكان رحمه الله فقيهاً ، نحوياً ، تولى القضاء والوزارة ، وولي خطابة الأزهر ، ومشيخة الخانقاه ، ودرس في مدارس عدة ، قال السبكي [١] : « وقرأ الأصول على القرافي » .

٢ - أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اليقوري [٢] ، سمع الحديث من القاضي أبي عبد الله محمد الأندلسي ، وقد زار مصر ، ثم عاد ، ومات

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ٨/ ١٧٢

(٢) انظر ترجمته في : الديباج المذهب ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ، الأعلام : ٦/ ١٨٧ ، معجم المؤلفين : ٨/ ٢١٦

بـ « مراكش » سنة ٧٠٧ هـ ، وقد كتب تعليقات على كتاب القرافى فى علم الأصول .

٣ - شهاب الدين المرداوى [(١)] : وهو فقيه حنبلى ، ولد بالشام سنة ٦٤٩ هـ ، ثم وفد إلى مصر ، فدرس العربية على بهاء الدين بن النحاس ، وأخذ عن القرافى علم الأصول ، وقام بالتدريس ببيت المقدس علوم العربية والقراءات ، له شرح الشاطبية ، وشرح ألفية ابن معط فى النحو ، وله تفسير القرآن الكريم ، وغير ذلك من المصنفات ، كانت وفاته سنة ٧٢٨ هـ .

٤ - محمد بن عبد الله بن راشد البكرى القفصى [(٢)] ، ولد بقفصة وهى بلدة صغيرة ، فى طرف أفريقية (تونس) من ناحية المغرب ، وكان فقيهاً لغويا ، عارفاً بالأدب ، وعلوم العربية ، رحل إلى تونس فأقام بها زماناً يشتغل بالعلم ، ثم وفد إلى الإسكندرية ، فدرس على ناصر الدين بن المنير، وقابل الإمام القرافى ، فلازمه وأخذ عنه ، حتى أذن له فى التدريس، وأجازه فى علم الأصول ، ثم عاد إلى موطنه يدرس هناك إلى أن توفاه الله ، وترك مصنفات عديدة منها : « الشهاب الثاقب » فى شرح مختصر ابن الحاجب ، توفى سنة ٧٣٦ هـ .

* * *

(١) انظر : شذرات الذهب : ٨٧/٦ ، البداية والنهاية : ١٤٢/١٠

(٢) انظر : الديباج المذهب ص ١٣٤ ، ومعجم المؤلفين : ٢١٣/١٠ ، والأعلام ١١/٧

مَكَانَةُ القَرَافِىِّ العِلْمِيَّة ، وَثَنَاءُ العُلَمَاءِ عَلَيْهِ

بلغ الإمام القرافى الغاية القصوى ، والدرجة العليا فى العلوم الشرعية ، وكانت آثاره خير شاهد على ذلك ، وهى توضح أنه كان ذا باع طويل فى فروع العلم من فقه وأصول ، وعقيدة ، وقواعد فقهية ، ولغة ، وغير ذلك ، هذا كله دفع العلماء فى عصره إلى الثناء عليه ، وقد ذكر من ترجم له أنه كان وحيد عصره فى علم الدين ، وعمدة أهل التحقيق والرسوخ ، فقد كان - رحمه الله - حافظاً ، مفوهاً ، منطقيا بارعاً ، له اليد الطولى فى العلوم العقلية ، وبالجملة ، فقد قال قاضى القضاة تقى الدين بن شُكْر : أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل القرن السابع بالديار المصرية ثلاثة : القرافى بمصر القديمة ، وابن المُنَيِّر بإسكندرية، وابن دقيق العيد بالقاهرة . .».

وقد ذكر ابن فرحون - فى سعة علم القرافى - : « أنه حرّر أحد عشر علما فى ثمانية أشهر » .

* * *

مُصَنَّفَاتُه

صنف القرافى مؤلفات عديدة تشهد له ببراعته فى ساحات العلم المختلفة ، وله فيها منهج جديد ، وابتكار فى القول ببعض الأبواب والمسائل ، وله جياد المؤلفات فى العلوم الشرعية والعقلية ، اشتهرت كتبه وأقبل على اقتنائها العالم والمتعلم ، ورزقت القبول .

قال فى الديباج : سارت مصنفاته مسير الشمس ، ورزق فيها الحظ السامى عن اللمس ، مباحثه كالرياض المونقة ، والحدائق المعرقة ، تتنزه فيها الأسماع والأبصار ، ويجنى الفكر ما بها من أزهار وأثمار ، كم حرَّر مناط الإشكال، وفاق أضرابه النظراء والأشكال ، وألف كتباً مفيدة انعقد على كمالها الإجماع، وتَشَنَّفَتْ بسماعها الأسماع .

ومن أسفاره التى تركها : كتاب التنقيح فى أصول الفقه ، وله عليه شرح مفيد .

وكتاب « نفائس الأصول » وهو الذى نحن بصدد تحقيقه .

وكتاب الذخيرة فى الفقه .

وكتاب شرح التهذيب للبراذعى ، والأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة فى الرد على أهل الكتاب .

والفروق فى الأصول .

وكتاب الأمنية فى إدراك النية .

وكتاب الاستغناء فى أحكام الاستثناء

وكتاب الأحكام فى الفرق بين الفتاوى والأحكام ، وشرح الأربعين لفخر الدين الرازى فى أصول الدين

وكتاب المنجيات والموبقات فى الأدعية .

وكتاب الانتقاد فى الاعتقاد .

وكتاب الإبصار فى مدركات الأبصار .

وكتاب اليواقيت فى أحكام المواقيت

وكتاب البيان فى تعليق الأيمان .

وكتاب الخصائص فى قواعد العربية .

وكتاب العقد المنظوم فى الخصوص والعموم .

قلت : وقد عدها د . طه محسن فى تحقيقه للاستغناء للإمام القرافى ، فبلغ بها واحداً وثلاثين مصنفاً ثابتة نسبته إلى الإمام القرافى [(١)] .

مصادر القرافى فى كتابه « نفائس الأصول » :

تعتبر المصادر التى استقى منها القرافى ما هى إلا اللَّبنة الأولى التى على أسسها وضع الإمام القرافى كتابه ، ونهج منهجه الخاص به ، لذلك لزم علىَّ وأنا أحقق هذا السفر الجليل أن أبيِّن هذه المصادر ، فأقول والله الموفق ، وهو الهادى إلى سواء السبيل [(٢)] .

وجمعت له نحو ثلاثين تصنيفاً فى أصول الفقه للمتقدِّمين والمتأخرين من أهل السنة والمعتزلة ، وأرباب المذاهب الأربعة منها :

البرهان .

والمستصفى .

---

(١) الاستغناء فى أحكام الاستثناء ص ٣٢

(٢) ينظر الكلام على هذه المصادر ، الجزء الأول من النفائس

والإحكام لسيف الدين الآمدى .

وكتاب الترجيحات له .

ومنتهى السول له .

والمعتمد لأبى الحسين .

وشرح العمد له .

والقياس الكبير له .

والقياس الصغير له .

وشرح البرهان للأبيارى .

وشرح البرهان للمازرى .

والإفادة للقاضى عبد الوهاب فى مجلدين ، والملخص له .

والفصول للباجى فى مجلدين .

والإشارة له .

واللمع للشيخ أبى إسحاق وشرحه له .

والمعالم وشرحها للتلمسانى .

والمحصول لابن العربى .

والعمدة لأبى يعلى مجلدان .

والواضح لأبى عبيد مجلدان .

والتمهيد لأبى الخطاب .

والتنقيحات للسهروردى

والأوسط لابن برهان مجلدان

والوافى لابن حمدان الحرانى

وتعليق على المحصول لابن يونس الموصلى

وشرح النَّقشوانى لِلْمحصول

وكتاب ابن القاص

وكتاب الإحكام لابن حزم

وكتاب الروضة للشيخ موفق الدين

وشفاء الغليل للغزالى

وتعاليق لجماعة من العلماء المعتبرين فى أصول الفقه لا أطول بذكرهم ، والتزمت من مختصراته بالمنتخب

والحاصل لضياء الدين حسين ، والحاصل لتاج الدين

والتحصيل لسراج الدين

والتنقيح للتبريزى

* * *

وفاتـــــه

توفى - رحمه الله - فى « دَيْرِ الطين » بالقرب من مصر القديمة المسماة الآن « دار السلام » ، ودفن بالقرافة الكبرى سنة ٦٨٤ هـ عن عمر ثمانية وخمسين عاماً فى شهر جمادى الآخرة - رحمه الله رحمة واسعة [١] !

* * *

(١) ينظر ترجمته فى الأعلام . ١/ ٩٤ ، ٩٥ ، الديباج المذهب : ١/ ٢٣٨ ، ٢٣٩، شجرة النور الزكية ص ١٨٨ ، الفتح المبين فى طبقات الأصوليين : ٢/ ٨٩ - ٩٠ ، كشف الظنون ٢/ ١٥٣٥ ، حسن المحاضرة . ١/ ٣١٦ ، اللباب : ١/ ١٥٧ ، المنهل الصافى ١/ ٢١٥ ، الوافى بالوفيات ٦/ ٢٣٣

وصف النسخ

اعتمدنا فى إخراج الكتاب على ثلاث نسخ :

الأولى : وقد رمزنا لها بالأصل أو الرمز (أ) وهى نسخة دمشق ولا يفوتنا أن نقدم الشكر للأستاذ العلامة الفاضل الدكتور شاكر الفحام على مابذله معنا من ترحيب وتيسير للحصول على مخطوطة نفائس الأصول من دمشق .

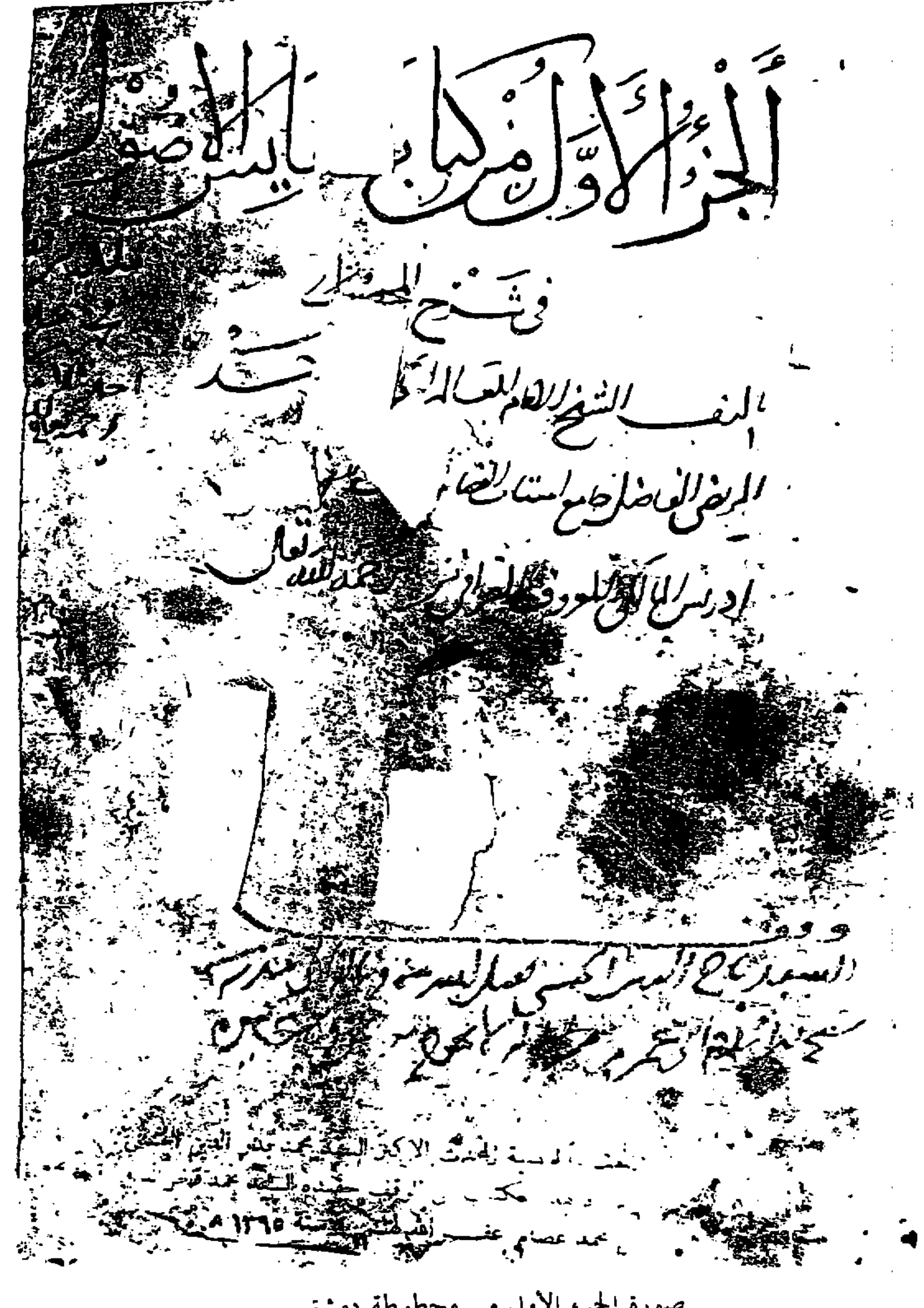
الثانية : المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٧٢) ، أصول فقه تقع فى ثلاثة أجزاء مسطرتها (١٩) سطراً غالباً مكتوبة بخط نسخ جيد ، وبها نقص فى المجلد الثالث أشرنا إليه فى تعليقنا ، وقد رمزنا لها بالرمز (ب) .

الثالثة : المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٧٥٢) أصول فقه مكتوبة بخط مغربى ، وهى غير كاملة ، بها من أول الكتاب إلى نهاية الباب الثالث فى الكلام على العموم والخصوص ، وقد رمزنا لها بالرمز (جـ).

هذا ، وقد كان كل اهتمامنا بالنص نثبت فيه ما كان أصح من غيره ، وقد وضعنا متن المحصول للإمام الرازى على أوائل الأبواب مضبوطاً بالشكل التام ليسهل على القارئ الرجوع من الشرح إليه تتميماً للفائدة وليكون بين يدى القارئ الشرح وأصله ولقد اعتمدنا على طبعة العلامة الدكتور طه جابر العلوانى فلقد كان له الفضل الأكبر فى نص المحصول فجزاه الله خيراً على مابذل فيه من مجهود . والله ولى التوفيق ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

صور المخطوط



الجزء الأول من كتاب … الأصول

في شرح المنار

ألفه الشيخ الإمام العالم …

المرتضى الفاضل جامع أشتات الفضائل

إدريس … رحمه الله تعالى

صورة الجزء الأول من مخطوطة دمشق

وتقريره ان [illegible] الاتي ان قبل وجود الامر موافقته [illegible] خلافه و [illegible] قبل

وجود العالم بوجه طائع ولا عاص ولا موافق لامر الله تعالى ولا مخالف
والموافقة عند الخصم للاتيان بالفعل على وجه الندب وانتم لا تقولون به وتقول
الاشاعرة ونقول للاتيان به على وجه الوجوب بحال الله الامر فلا يتجه المراد من
الاية على هذا التقدير على ان الامر للوجوب وهي انما دلت على ان المخالف يحذر
فالخصم يقول بموجب الاية ويقول المخالف عندي هو الاتي بالفعل على سبيل
الوجوب قوله هذا انكار لموافقة الدليل الدال على كون ذلك الامر حقا
لا موافقة الامر تقريره ان اعتقاد ان هذا الامر حق انما نشأ عن المعجز
الدال على النبوة لا عن الامر فالمعجز هو الدليل الدال على ان الامر حق والاعتقاد
موافقته والاتيان بالفعل هو موافقة الامر قوله واذا دل الدليل على
حقيقة ذلك الامر فلا يتجه هذه العبارة بل المتجه ان نقول اذا دل الدليل
على ان ذلك الامر صادر من جهة الله تعالى انما حقيقة الامر فقد تقرر ان
الحق هو الموجود فنقول الكلام الى ذلك الامر موجود وكونه موجودا لا
يحتاج للمعجز بل كونه من قبل الله تعالى فقط قوله قال النحاة تعلق الفعل
بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله ولكن مسلم لكن في هذا المقام لم نقدم
مفعوله على فاعل حتى يتجه مثل هذا الكلام بل قلنا نجعل عبيد الرب فاعلا
والنحاة لم تقل ان الرب فاعله اولا من عبيده فرق بين تقديم الفعول
على الفاعل وبين تقديم احد الاسمين على الاخر في ان نجعل فاعلا
ليس مورد ذلك النقل عن النحاة فلا يحتج به علينا

آخر الجزء الاول من شرح المحصول

والحمد لله وحده وصلواته على نبيه وصحبه واله
وسلم تسليما كثيرا

آخر صورة من الجزء الأول من مخطوطة دمشق

ان يكون كذلك ولا سبيل الا وجها واحدا ان يكون التكليف بها واقعا بعدما قبل
البعثة لم يقع التكليف بها الا بعد نزول الكتاب واذا امكن عدم التكليف بها بعد
قلنا الوجهين باعتبار التكليف لا باعتبارها في انفسها التكليف وعدمه واذا
قلت التكليف وعدمه قلنا ايضا التكليف يحرم اعتقادها بناء على اصلنا في
جواز تكليف ما لا يطاق فانه عندنا بناء على هذا الاصل يجوز التكليف بتحريم اعتقاد
دون الواحد بعينه الاثنين ويجوز لكم اذا ورد التكليف بتحريم اعتقادها
تصورت الاحكام الخمسة فيها فامكن النسخ فيها كلها ما النسخ لما قاله رحمه الله
غير متجه مع انه نص عليه ولم يحك فيه خلافا وظاهر كلامه في اللمع يقتضي انه
مجمع عليه مسئلة قال الشيخ ابو اسحق في اللمع الصحيح من المذهب جواز النسخ
بدليل الخطاب لانه في معنى النطق ومن اصحابنا من جعله كالقياس ولا يجوز
النسخ به واما فحوى الخطاب فمن جعله معلوما من جهة النطق جوز النسخ
به ومن قال انه معلوم بالاستنباط منع النسخ به وهذا التقرير على هذا الوجه
لم يتقدم للمصنف مثله وان كان المصنف قد تعرض لفحوى الخطاب دون دليل الخطاب
مسئلة قال الشيخ المعروف بالعالمي لا ادبه النسخ بالاقرار جائز كما اذا رأى
النبي عليه السلام من يفعل فعلا مخالفا لاصل من الاصول ولم ينكر عليه فذلك الاقرار
نسخ للاصل المتقدم عند قوم وقيل لا يكون نسخا وجه الاول ان الاقرار دليل
الاباحة وجه الثاني ان الاقرار قد يكون مع المنع لاجل تقدم نهي وان كان
يفعله عليه السلام مع كفار قريش للاصنام والله اعلم بالصواب

احمد
كمل الجزء الثاني من شرح المحصول شرح الشيخ الامام شهاب الدين
ابن ادريس المالكي القرافي بعون الله سبحانه وحسن توفيقه والحمد لله تعالى والسلام
في الاجماع رد لله على يد العبد الفقير المعترف بالذنب والتقصير
محمد بن ابي … الحسيني العلوي الشافعي عرف بالسهيلي عفا الله له
ولوالديه ولمن نظر فيه ولجميع المسلمين امين الحمد لله رب العالمين

آخر صورة من الجزء الثاني من مخطوطة دمشق

والثاني يمنع تعين الاول فعاند من الاصل والثبوت هنا يلزم
الثبوت فيهما او الانتفا فيهما اذا كان احدهما خلاف الاجماع بعين الاخر
ولذلك نقول اما ان يثبت فيهما او ينتفي عنهما والثاني باطل فيتعين هذا
ولو قلنا مطلقا اما ان يثبت او لا يثبت ومعناه ان نقول الثبوت هنا
والانتفا ثمة لا يجتمعان او يتنافيان او الانتفا هنا ينافي الثبوت ثم
او لا يجامعه الا عند التعميم وذكر لهذا المعنى نقول واحد المتنافيين
ثابت فيلزم منه انتفا الثاني ثم تعدد تلك العبارات للطارق بحسب
اللفظ في تحقيقه المقرر بحسب تفاوتهم في الحذق ودقة
النظر في مراسم الجدل لمن تامل في الصنعة كما ستعرف ما فيه مستند
الملازمة كما سبق في مقام القياس ومن يتطرف يورد من الطرق
ولجذب اطراف الكلام متمسكا بالظواهر من القواعد الجملية ويطالب
بتخريج الامور على وفق الاصول فنقول دليل الملازمة هو ان تقدير
اختصاص احدهما بالثبوت مستلزم لاختصاص محل الثبوت بمؤثر
او بفقد مؤثر عدمه دليل القياس يقتضي التسوية في الثبوت والاصل
وجوب العمل بالدليل واذا لزم اختصاص يتعذر فرض التخصيص
في الحكم فبيان الاختصاص هو ان الاختصاص يستدعي تقدير امر
مخصص وبتقدير اعتباره ودل واحد منهما على خلاف الظاهر لانه
مسبوق بالعدم والاصل بقاء ما كان على ما كان فيتمسك به الى ان يدل
دليل على خلافه وهو ايضا على خلاف الدليل اذ الاصل عدمه ولئلا
يلزم منه التعارض واذا ثبتت الملازمة بقي بيان التعاند من كل
واحد منهما ونقيض الاخر فنقرره ايضا ثم بيان التعاند هذا اذا
كان النظر في ثبوت الحكم فان كان النظر في انتفا الحكم فالملازم بين الثبوت
في محل النظر والثبوت في محل الانتفا بالاجماع بناء على نفي اختصاص محل
النظر بما يحل في المؤثر بالطريق الذي ذكرناه انه المحرم في صلعه
المصور في اي نمط شا يمنا نظرنا حسبما نظرنا في جميع

صورة من الجزء الثالث من مخطوطة دمشق

اهدام الشرع نفيا واثباتا من الطرفين واسس يرجع الى الفعل والـ
منازع الحسن ولا مدابرة العقول بل هو يلطف في الحاق الحكم الى طرق
المعارضة لمسموع سؤال مجرد عن ثبوته الفرق فيها من راحة
النظر ان يوضع حيث الشرع على الحكم اطلقها بما على الفقه هذا
الاصل تفصيلا فانه اذا جاء التفصيل طاش هذا الاجمال

والله الموفق للصواب

كمل الجزء الثالث وهو آخر نفائس الاصول في شرح المحصول
للشيخ الامام العلامة شهاب الدين احمد بن ادريس
المالكي القرافي تغمده الله برحمته على يد العبد الفقير
المعروف بالذنب والتقصير اصغر عبيد الله تعالى
محمد بن ايوب بن حسن العلوي الشافعي عرف بالسهيلي
[illegible] غفر الله له ولمن نظر فيه ودعا له بالمغفرة
والعفو عن الناس ووافق الفراغ من نسخه في ليلة
يسفر صبيحتها السادس من رجب الفرد من شهور
سنة تسع و[illegible]

آخر صورة من الجزء الثالث من مخطوطة دمشق

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا تَوْفِيقِى إِلا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ

قال سيدنا ومولانا الشيخُ الإمام العالِمُ العلامة بقيَّةُ السَّلف ، وقدوة الخلف ، لسان المتكلمين ، سيفُ المناظرين ، فريدُ دهره ، ووحيد عصره شهابُ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ المَالِكىُّ ، المَعْرُوفُ بـ « القَرَافِىِّ » متع اللهُ المسلمين ببقائه :

الحمدُ [١] لله الذى تفرد فى عظم ألوهيته بكمال المجد والعلاء ، وتوحد فى جلال صمديته بغايات شرف الصفات والأسماء ، وتمجد بجلال أزليته فى صفاته وهويته عن إمكان الحدوث والابتداء ، وتقدَّس فى وجوب ديمومية أبديتِه عن عوارض التغير والفناء ، الذى عجز عن إدراك كنه[٢] حقيقته غايات

---

(١) الحَمْدُ : بالفتح وسكون الميم فى اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم ، ونقيضه الذم .

وينقسم الحمدُ إلى أقسام ، منها :

الحمد القولىّ : هو حمد اللسان وثناؤه على الحقّ بما أثنى به على نفسه على لسان أنبيائه .

الحمد الفعلىّ : هو الإتيان بالأعمال البدنية ابتغاءً لوجه الله تعالى .

الحمد الحالىّ : هو الذى يكون بحسب الروح والقلب كالاتصاف بالكمالات العلمية ، والتخلق بالأخلاق الإلهية .

الحمد العرفىّ : فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ، أعمّ من أن يكون فعل اللسان أو الأركان .

ينظر كشاف الاصطلاحات : ٢/ ٢٦ ، التعريفات ص ٥٥ .

(٢) الكُنْهُ كُنْهُ كُلِّ شىءٍ قَدْرُهُ، ونهايَتُهُ ، وغايَتُهُ ، يقال: أعرِفُهُ كُنْهَ المعرفةِ ، =

عقول العقلاء ، وتاهت فى سُرَادقات عظمة جلاله نهاياتُ ألباب الألباء ، أحاط علمه القديم [1] بكل موجود ومعدوم ، ﴿ فَلا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ ﴾ [يونس : ٦١] ، نفذت سوابق مشيئته فى بريته ، فلا يكون إلا ما يشاء فى حالتى السَّراء والضراء ، وطَوْرَى الشدة والرخاء ، حليت بمدارج معارج شرف تقريبه أرواح خاصته الأنبياء ، وتنعمت بتجليات مواهب ملكوته صدور الأولياء ، وخضع لعواصف قواصف رهبوته [2] مَنْ فى الغبراء والزرقاء ، عظمت مواهب آلائه ، فالدنيا والآخرة فى بحار جوده أيسر العطاء ، أعطى الجزيل ، وأظهر الجميل ، فأعظم به فى بسط العطاء ، وسبل الغطاء ، أنزل الرسائل ، وشرع الوسائل ؛ فحار أيسرها حكمة الحكماء ، نوع آدابها ، وفرع أسبابها ، وأرشد طلابها بأوضح الأنباء ،

= وفى بعض المعانى : كُنْهُ كُلِّ شىءٍ وَقْتُهُ وَوَجْهُهُ . تَقُولُ : بَلَغْتُ كُنْهَ هذا الأمْرِ ، أى غايَتَهُ ، وقال ابن الأعرابى : الكُنْهُ جَوْهَرُ الشَّىْءِ .

ينظر لسان العرب : ٥/ ٣٩٤٤ .

(١) القديم : يُطْلَقُ على الموجود الذى لا يكون وجوده من غيره ، وَهو القديم بالذات ؛ ويطلق القديم على الموجود الذى ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزّمان .

وقيل : القديمُ ما لا ابتداء لوجوده الحادث والمحدث ما لم يكن كذلك ، فكان الموجود هو الكائن الثابت ، والمعدوم ضِدَّه ؛ وقيل : القديمُ هو الذى لا أوَّل له ولا آخر له .

ينظر التعريفات ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) رهبوته : يقال : رَهِبَ ، بالكَسْر ، يَرْهَبُ رَهْبَةً ورُهْباً ، بالضَّمِّ ، ورَهَباً بالتحريك ، أى خافَ ، ورَهِبَ الشَّىْءَ رَهْباً ورَهَباً ورَهْبَةً : خافه .

والاسْمُ : الرُّهْبُ والرُّهْبَى والرَّهَبوتُ والرَّهَبُوتى ؛ ورجلٌ رَهَبُوتٌ . يُقَالُ : رَهَبُوتٌ خَيْرٌ من رَحَمُوتٍ ، أىْ لأن تُرْهَبَ خَيْرٌ مِنْ أنْ تُرْحَمَ

ينظر لسان العرب : ٣/ ١٧٤٨

فرسخت أصولها ، وبسقت (١) فروعها ، وأينعتْ ثمارها فى صدور العلماء ، وأفضل الصلوات الطيبات على محمد سيِّد النُّجَبَاء ، وواسطة عِقْد الأصْفياء ، اختار الله تعالى له من المقامات القدسية أعلاها ، ومن الصفات النَّفسانية أسْنَاها (٢) ، ومن الرسائل الربانية أسماها (٣) ، ومن الصحابات والقرابات أوفاها ، ومن الأمم العاملة العاملة أقواها ، وأفضلها فى بِرِّها وتقواها ، وقدمه على جميع الملائكة ، والأنبياء ليلة الإسراء ، فهو الرسول الأعظم ، والإمام الأقوم ، والشفيع المقدم .

إذا اشتدت إليه حاجات الأمم يوم الفصل والقضاء ، آدم فمن دونه تحت لوائه وسيادته على الثقلين ، من صفاته وأسمائه شمس الوجود ، ومعدن الجود ، وجامع الحمد ، وحائز الجِدّ فى جميع التصرفات والآراء ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه صلاةً يجزيه الله بها عن أمته أحسن

---

(١) بسقت النخلة بسوقاً ، أى طالت ، وفى التنزيل : ﴿ والنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴾ [ق : ١٠] .

قال الفرّاء : باسقاتٍ طولاً .

ينظر لسان العرب : ١/ ٢٨٤ ، ترتيب القاموس : ١/ ٢٧٤ .

(٢) سنا : يقال : سَنَت النَّارُ تَسْنُو سَنَاءً : عَلاَ ضَوْءُها . والسَّنَا ، مَقْصُورٌ : ضَوْءُ النَّارِ والبرقِ .

وفى التهذيب : السَّنَا ، مقصور حَدُّ مُنْتَهَى ضَوْءِ الْبَرْقِ . والسَّنا ، بَالْقَصْرِ : الضَّوْءُ وفى التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ : ﴿ يَكَادُ سنا برقه يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ ﴾ [النور : ٤٣] .

ينظر لسان العرب : ٣/ ٢١٢٩ .

(٣) سما : السُّمُوُّ : الارتفاعُ والْعُلُوُّ ، تقول منْهُ : سَمَوْتُ وسَمَيْتُ ، مِثْلُ عَلَوْتُ وعَلَيْتُ ، وسَلَوْتُ وسَلَيْتُ (عَنْ ثَعْلَبٍ) . وسَمَا الشىء يسمو سُمُوًّا ، فَهُوَ سامٍ : ارْتَفَعَ وسَمَا بِهِ وأَسْمَاهُ : أعلاه .

ينظر لسان العرب : ٣/ ٢١٠٧

الجزاء ، وأسلم بها من دَرَك الشقاء ، وضَنْك البلاء ، وشماتة الأعداء ، وأحوز بها منازل السعداء فى دار البقاء .

أَمَّا بَعْدُ :

فأفضل ما اكْتسبه الإنسان علْماً يسعد به فى عاجل معاشه ، وآجل معاده ، ومن أفضل ذلك علم أصول الفقه ؛ لاشتماله على المعقول والمنقول ، فهو جامع أشتات الفضائل ، والواسطة فى تحصيل لباب الرسائل ، ليس هو من العلوم التى هى رواية صرفة لا حَظَّ لشرف النفوس فيه ، ولا من المعقول الصرف الذى لم يَحُضَّ الشرع على معانيه ، بل جمع بين الشرفيْن ، واستولى على الطرفين ، يحتاج فيه إلى الرواية والدراية ، ويجتمع فيه معاقد النظر ، ومسالك العبر من جهله من الفقهاء فتحصيله أجاج ، ومن سُلِبَ ضوابطه عُدِمَ عند دعاويه الحِجَاج ، فهو جدير بأن ينافس فيه ، وأن يشتغل بأفضل الكتب فى تلخيصاته ومبانيه ، ورأيت كتاب « **المحصول** » (١) للإمام الأوحد فَخْرِ الدينِ أَبِى عَبْدِ اللهِ مُحَمَّد بْنِ الشَّيْخِ الإِمَامِ العَلامَةِ أَبِى حَفْصٍ عُمَرَ الرَّازِىِّ (٢) ، قدَّس الله روحه (٣) ، جمع قواعد الأوائل ومستحسنات الأواخر بأحسن العبارات ، وألطف الإشارات ، وقد عظم نفع الناس به

---

(١) ينظر المقدمة فى الكلام عن المحصول وشروحه .

(٢) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى : فخر الدين الرازى : الإمام المفسر ولد ٥٤٤ هـ أوحد زمانه فى المعقول والمنقول وعلوم الأوائل ، قرشى النسب ولد فى الرى له مصنفات منها مفاتيح الغيب ، والمحصول ، وغيرها ، توفى ٦٠٦ هـ وله ترجمة مفصَّلة فى مقدمة كتابنا : « شرح المعالم » فى أصول الفقه له فليطالعها من أراد .

ينظر : طبقات الأطباء ٢ : ٢٣ ، الوفيات ١ : ٤٧٤ ، مفتاح السعادة ١ : ٤٤٥ ، آداب اللغة : ٣ : ٩٤ ، لسان الميزان ٤ : ٤٢٦ ، الأعلام : ٣١٣/٦

(٣) فى الأصل أرواحهما .

وبمختصراته ، وحصل لهم بسببه من الأهليَّة ، والاستعداد ما لم يحصل لمن اشتغل بغيره .

بسبب أنه ألفه من أحسن كتب السنة ، وأفضل كتب المعتزلة : « البرهان » و« المستصفى » للسنة ، « والمعتمد » و« شرح العمد » للمعتزلة ، فهذه الأربعة هى أصله ، مُصاناً بحسن تصرف الإمام ، وجود ترتيبه وتنقيحه ، وفصاحة عبارته ، وما زاده فيه من فوائد فكره وتصرفه وحسنِ ترتيبه ، وإيراده وتهذيبه، فاستخرت الله - تعالى - في أن أضَعَ له شرحاً أودعه بيان مشكله، وتقييد مهمله ، وتحرير ما اختل من فهرسة مسائله ، والأسئلة الواردة على متنه ، وما عساه يوجد من الفوائد فى غيره ، وجمعت له نحو ثلاثين تصنيفاً فى أصول الفقه للمتقدمين والمتأخّرين من أهل السنة والمعتزلة ، وأرباب المذاهب الأربعة منها « البرهان » (١) و« المُسْتَصْفى » (٢) و« الإحكام » لِسَيْفِ الدِّينِ الآمِدِىِّ ،

(١) قال السُّبكى : إن هذا الكتاب وضعه إمام الحرمين فى أصول الفقه علي أسلوب غريب لم يتقيد فيه بأحد مطبوع ومتداول بين أهل العلم يقع فى مجلدين بتحقيق الدكتور: عبد العظيم الديب .

(٢) قال فيه : قد صنفت فى فروع الفقه وأصوله كتباً كثيرة ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة فصنفت فيه كتباً بسيطة كالإحياء ووجيزة كجواهر القرآن ووسيطة ككيمياء السعادة ، ثم ساقنى تقدير الله سبحانه وتعالى إلى معاودة التدريس فاقترح عليَّ طائفة من محصلى علم الفقه تصنيفاً فى الأصول أطلق العنان فيه بين الترتيب والتحقيق على وجه يقع فى الحجم دون تهذيب الأصول وفوق كتاب المنخول ، ورتبناه على مقدمة وأربعة أقطاب ؛ المقدمة للتوطئة والتمهيد ، والأقطاب هى المشتملة على لباب المقصود : القطب الأول فى الأحكام ، والثانى فى الأدلة ، والثالث فى طريق الاستثمار والرابع فى المستثمر انتهى . ثم اختصره أبو العباس أحمد بن محمدٍ الأشبيلى المتوفى سنة ٦٥١هـ إحدى وخمسين وستمائة «٦٤٧» ، وشرحه أبو على حسين بن عبد العزيز الفهرى البلنسى المتوفى سنة ٦٧٩ تسع وسبعين وستمائة ، وعليه تعاليق لسليمان بن محمد الغرناطى المتوفى سنة ٦٣٩ تسع وثلاثين وستمائة . واختصره السهروردى الحكيم .

ينظر كشف الظنون : ٢/ ١٦٧٣

وكتاب « الترجيحات » له ، و« منتهى السُّول » له ، و« المعتمد » لأبى الحسين[1] ، و« شرح العمد » له ، و« القياس الكبير » له ، و« القياس الصغير» له ، و« شرح البرهان » للأبيارى ، و« شرح البرهان » للمَازِرِىّ ، و«الإفادة» للقاضى عبد الوهاب فى مجلدْين و« الملخص» له ، و«الفصول»[2] للباجى [3] فى مجلدين ، و« الإشارة » له ، و« اللُّمع » للشيخ أبى إسحق وشرحه [4] له ، و« المعالم » [5] ، وشرحها [6] للتِّلمسانى [7] ،

---

(١) المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٦ وهو شرح على كتاب شيخه عبد الجبار المسمى بـ « العمد ».

(٢) قال فى مقدمته : فإنك سألتنى أن أجمع لك كتاباً فى أصول الفقه يشتمل على جمل أقوال المالكيين ويحيط بمشهور مذاهبهم وبما يعزى من ذلك إلى مالك - رحمه الله - وبيان حجة كل طائفة ونصرة الحق الذى أذهب إليه ، وأعوّل فى الاستدلال عليه ، مع الإعفاء من التطويل المضجر والاختصار المجحف . فأجبت سؤالك امتثالاً لأمره - تعالى - بالتبيين للناس ، وكشف الشبه والالتباس .

ينظر الفصول للباجى ص ١٧٠ .

(٣) سليمان القاضى ، أبو الوليد : خلف بن سعد بن أيوب بن وارث البَّاجى ، أصلهم من بطليوس ، ثم انتقلوا إلى باجة الأندلس ، وثمّ باجة أخرى بمدينة إفريقية ، وباجة أخرى ببلاد أصبهان بالعجم ، أخذ علمه بالأندلس ، وأقام بالحجاز مع أبى ذر ثلاثة أعوام ، ورحل إلى بغداد ، استعمله الرؤساء فى الرسل بينهم ، وكانوا له على غاية البر والكرم ، ولى قضاء مواضع من الأندلس ، له كتب منها « مصبَاح الظلام » وغيرها من الكتب . ولد سنة ٥٦٥ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٤ هـ .

ينظر الديباج : ١/ ٣٧٧ .

(٤) وله شرح لضياء الدين أبى عمرو عثمان بن عيسى الكردى المتوفى سنة ٦٢٢ اثنتين وعشرين وستمائة فى مجلدين ؛ وشرحه محمد بن عبد الله بن أحمد البغدادى ، «المتوفى سنة ٥٣٣ » ، ولم يكمله .

ينظر كشف الظنون : ٢/ ١٥٦٢

(٥) وهو بتحقيقنا نشر مؤسسة مختار .

(٦) توجد منه نسخة بخط نسخ واضح نسخت فى القرن التاسع بمكتبة أحمد الثالث.

(٧) عبد الله بن محمد بن على ، شرف الدين ، أبو محمد الفهرى المصرى ، =

و« المحصول »[1] لابْن العَربى[2] ، و« العمْدة » لأبى يعلى[3] مجلدان ،
و« الواضح » لأبى عبيد[4] مجلدان ، و« التمهيد » لأبى

= المعروف بابن التلمسانى ، كان إماماً عالماً بالفقه والأصلين ، ذكيا ، فصيحاً ، تصدر للإقراء بمصر ، وانتفع به الناس ، وصنف التصانيف المفيدة ، منها شرحان على المعالمين للإمام ، وشرح على التنبيه متوسط مسمى بالمغنى ، ذكره الإسنوى ، وقال : لا أعلم تاريخ وفاته ، صنف فى الخلاف كتاباً سماه إرشاد السالك إلى أبين المسالك . توفى سنة ٦٥٨ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١٠٧/٢ ، طبقات الإسنوى ص ١١٢ ، طبقات الشافعية للسبكى : ٥/ ٦٠ ، معجم المؤلفين : ٦/ ١٣٣

(١) توجد نسخة منه فى مكتبة أحمد الثالث .

(٢) محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الإشبيلى المالكى ، أبو بكر بن العربى ولد فى ٤٦٨ هـ قاض ، من حفاظ الحديث ، بلغ رتبة الاجتهاد فى علوم الدين ، صنف كتباً فى الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ ، ولى قضاء أشبيلية ، توفى فى سنة ٥٤٣ هـ .

ينظر : وفيات الأعيان ١ : ٤٨٩ ، نفح الطيب ١ : ٣٤٠ ، الأعلام : ٦/ ٢٣٠

(٣) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفرَّاء ، أبو يعلى عالم عصره ولد فى ٣٨٠ هـ ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين له تصانيف كثيرة منها الإيمان والأحكام السلطانية مطبوع ، أحكام القرآن ، عيون المسائل ، العدة مقدمة فى الأدب ، كتاب الطب ، كتاب اللباس ، المجرد وكان شيخ الحنابلة ، توفى سنة ٤٥٨ هـ .

ينظر : تاريخ بغداد : ٢٥٦/٢ ، والبداية والنهاية : ٩٤/١٢ - ٩٥ ، الأعلام : ٩٩/٦ .

(٤) القاسم بن سلام أبو عبيد البغدادى ، أحد أئمة الإسلام فقهاً ، ولغةً وأدباً ، أخذ العلم عن الشافعى ، والقراءات عن الكسائى وغيره . قال ابن الأنبارى : كان أبو عبيد يقسم الليل أثلاثاً ، فيصلىَ ثلثه ، وينام ثلثه ، ويصنف ثلثه . وقال عبد الله بن الإمام أحمد : عرضت كتاب « الغريب » لأبى عبيد على أبى فاستحسنه ، وقال : جزاه الله خيْراً . توفى سنة ٢٢٤ . =

الخَطَّاب [1] مجلدان ، و« التنقيحات » للسهروردى ، و« الأوسط » لابن برهان مجلدان .

و« الوافى » لابن حمدان الحَرَّانى [2] مجلدان ، و« تعليق على المحصول» لابن يونس الموصلى [3] ، و« شرح النَّقْشَوَانى للمحصول » ، و« كتاب ابن

= ينظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ٦٧ ، طبقات ابن سعد : ٧/ ٣٥٥ ، وإنباه الرواة : ٣/ ١٢ ، وطبقات الشافعية للإسنوى ص ١١ ، تهذيب الأسماء واللغات : ٢/ ٣٠ ، طبقات الفقهاء للعبادى ص ٢٥ .

(١) محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذانى ، أبو الخطَّاب : إمام الحنبلية فى عصره ، أصله من كلواذى (من ضواحى بغداد) ومولده ووفاته ببغداد ، من كتبه « التمهيد » فى أصول الفقه ، و« الانتصار فى المسائل الكبار » ، و« الهداية » فقه ، وغيرها من الكتب. ولد سنة ٤٣٢ هـ ، وتوفى سنة ٥١٠ هـ .

انظر : اللباب ٢ : ٤٩ ، النجوم الزاهرة ٥ : ٢١٢ ، طبقات الحنابلة ٤٠٩ ، مرآة الزمان ٨ : ٦٦ ، الأعلام : ٥/ ٢٩١

(٢) أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميرى الحرّانى ، أبو عبد الله : فقيه حنبلى أديب ، ولد ونشأ بحران ، ورحل إلى حلب ودمشق ، وولى نيابة القضاء فى القاهرة ، فسكنها وأسنَّ وكفَّ بصره وتوفى بها . من كتبه « الرعاية الكبرى » ، و«الرعاية الصغرى » كلاهما فى الفقه ، وله كتب أخرى . ولد سنة ٦٠٣ هـ ، وتوفى سنة ٦٩٥ هـ .

انظر : شذرات الذهب ٥ : ٤٢٨ ، الأعلام : ١/ ١١٩ .

(٣) موسى بن يونس بن محمد بن منعة بن مالك العقيلى ، كمال الدين ، أبو الفتح الموصلى : فيلسوف علامة بالرياضيات والحكمة والأصول ، عارف بالموسيقى والأدب والسير ، ولد بالموصل فى ٥٥١ هـ ، اتُّهم فى عقيدته لغلبة العلوم العقلية عليه ، له كتب منها الأصول ، عيون المنطق ، كشف المشكلات وغيرها ، توفى سنة ٦٣٩ هـ .

ينظر : وفيات الأعيان ٢ : ١٣٢ ، مفتاح السعادة ٢ : ٢١٤ ، شذرات الذهب ٥ : ٢٠٦ ، طبقات السبكى ٥ : ١٥٨ - ١٦٢ ، الأعلام : ٧/ ٣٣٢ .

القَاصِّ » [1] ، و« كتاب الإحكام » لابن حزم ، و« كتاب الرَّوضة » [2] للشيخ موفق الدين [3] ، و« شفاء الغليل » [4] للغزاليِّ ، وتعاليق لجماعة من العلماء المعتبرين فى أصول الفقه لا أطول بذكرهم ، والتزمت من

---

(1) أبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطبرى ابن القاصّ ، أخذ الفقه عن ابن سريج، وتفقه عليه أهل طبرستان ، قال الشيرازى : كان من أئمة أصحابنا ، وقال ابن باطيش: كان إمام طبرستان فى وقته ، ومن لا تقع العين على مثله فى علمه وزهده ، له التلخيص وأدب القضاء ، مات سنة ٣٣٥ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/١٠٦ ، طبقات السبكى : ٢/١٠٣ ، البداية والنهاية : ١١/٢١٩ ، ووفيات الأعيان : ١/٥١ ، وشذرات الذهب : ٢/٣٣٩ ، وتهذيب الأسماء واللغات : ٢/٢٥٢ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١

(2) مطبوع فى مجلد لطيف أكثر من طبعة .

(3) عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلى المقدسى ثم الدمشقى الحنبلى ، أبو محمد، موفق الدين : فقيه ، من أكابر الحنابلة ، له تصانيف ، منها « المغنى » شرح به مختصر الخرقى فى الفقه ، و« روضة الناظر » فى أصول الفقه ، وله مؤلفات كثيرة. ولد فى جماعيل (من قرى نابلس بفلسطين) وتعلَّم فى دمشق ، ورحل إلى بغداد سنة ٥٦١ هـ ، فأقام نحو أربع سنين ، وعاد إلى دمشق . ولد سنة ٥٤١ هـ ، وتوفى سنة ٦٢٠ هـ .

انظر : مختصر طبقات الحنابلة ٤٥ ، البداية والنهاية ١٣ : ٩٩ ، الأعلام : ٤/٦٧، شذرات الذهب : ٥/٨٨ .

(4) قال فيه : وبعد فإن إلحاحك أيها المسترشد فى اقتراحك ولجاجك فى إظهار احتياجك إلى شفاء العليل فى بيان مسائل التعليل من المناسب والحيل والشبه والطرد أتيت فيه بالعجب العجاب ولباب الألباب إلخ . أوله : الحمد لله المُسَبَّحِ بالغدو والآصال المقدس عن مضاهاة الأمثال هذا ، وقد رتبه على مقدمة وخمسة أركان ، المقدمة فى بيان معانى القياس والعلة والدلالة ، الركن الأول : فى إثبات علة الأصل ، الثانى: فى العلة ، الثالث : فى الحكم ، الرابع : فى القياس ، الخامس : فى الفرع الملحق بالأصل وتوجد منه نسخة بالأزهر فى ١٨١ ورقة .

ينظر : كشف الظنون : ٢/١٠٥١ . وهو مطبوع باعتناء الدكتور حمدى .

مختصراته « بالمنتخب » و« الحاصل » لضياء الدين حسين ، و« الحاصل » لتاج الدين ، و« التحصيل » لسراج الدين . و« التنقيح » للتبريزى ، والتزمت أن أعزو كل قول لقائله ، وكل سؤالٍ لمورده ، وكل جواب لمفيده ، ليكون المطالع لهذا الشرح ينقل عن تلك الكتب العديدة الجليلة الغريبة ، فيكون ذلك أجمل من النقل عن كتاب واحد فى التدريس والإفادة ، وعند المناظرات ، وليكون إذا وقع خَلَلٌ فيما نقلته وقد أعزيته [1] إلى موضع يستدرك من الموضع الذى أعزيته [2] إليه ، ويمكن استدراكه من أصله ، فيكون ذلك أيسر لتحقيق الصواب ورفع الخطأ وما فتح الله تعالى به من المباحث والأسئلة والأجوبة والقواعد والتنبيهات أسرده سرداً من غير إعزاء ، ولعلى قد أكون صادفت خاطر غيرى فى ذلك ، ولم أعلم به ، غير أن الله تعالى أعلم بمواهبه فى صدور عباده ، غير أنى أذكر ما وقع لى من ذلك بفضل الله - تعالى - وفتحه، رجاء النفع به إنْ شَاءَ اللهُ تعالى ، وقد يتفق لى بعد ذلك أن أجده لغيرى فلا أعيد ذكره خشيةَ الإطالة ، وقد يقعُ الخاطر على الخاطر فى القصائد المنظومة، فكيف بموارد العقول ، فإنه أقرب لأنها كالمرائى ، إذَا استوت فى الجلاء ، تَجلَّى فى جميعها الصورة الواحدة ، ولا أورد من الأسئلة إلا ما هو حق عندى لا جواب عنه ، أو ما عنه جواب ، غير أن كثيراً من الفضلاء يعسر عليهم [3] الجواب عنه ، فأذكره لجوابه لا لذاته ، وليُحترز منه ، ويُتنبه به على أمثاله ، وأما الأسئلة الضعيفة فلا أوردها ؛ لأنها تطويل بغير فائدة مهمة، والعمر أقصر شُقّة من أن يطول بالعتاب ، وكذلك إذا وقع جواب حق، أو سؤال حق لا أورد عليه الأسئلة الضعيفة ، ثم أجيب عنها ، فتصير أجوبة وأسئلة ، وأسئلة وأجوبة فيتسلسل الحالُ ، فهذا لا يليق إلا بعلْم الخلاف للتمرُّن على الجدال والمناظرات ، أمَّا بغيره فلا ، ومهما كان لفظ « المحصول» غنياً عن البيان تركته ، إلا أن يكون عليه سؤال ، ومتى كان محتاجاً لبيان ، وهو يحصل من أثناء إيراد الأسئلة عليه تركت بيانه لحصوله من الأسئلة طلباً

(١ ، ٢) فى الأصل أغزيته .

(٣) فى الأصل عنه .

لتقليل الحجم ، وترك التطويل ، وأبدأ بالمحصول . فإذا تلخص كلامه ، وما عليه ثنيت بمختصراته ، فإن زاد بعضها لفظاً ، أو غَيَّرَ وضعاً ، فأذكر ما يتعلق بذلك التغيير ، أو بتلك الزيادة من إيراد وتحرير وغير ذلك ، ثم أثلث بتصانيف الناسِ المتقدم ذكرها ، فأنقل ما فيها جميعها فى كل مسألة تكون فيها من زيادة فائدة إن وجدتها ، والمتكرر أسقطه ، ويصير هذا الكتاب شرحاً لـ « المحصول » ولمختصراته من « المنتخب » ، و« الحاصل » وغيره ، فيعظم نفعه، ويجل فى الوضع وقعه ، مستعيناً بالله - تعالى - على خلوص النية وحصول البغية وسميته « نَفَائِس الأُصُولِ فِي شَرْحِ المَحْصُولِ » ، وقد أقدم قبل الخوض فى شرح الكتاب أربعة أبحاث يناسب تقديمها :

البحث الأول

قال « السيف الآمدى » [1] : حقّ على كل من حاول علماً أن يتصور معناه بالحد والرسم ، ليتميز له مطلوبه عن غيره ، وأن يعرف موضوعه، ليتميز عن غيره من الموضوعات ، وغايته المقصودة من تحصيله ، حتى لا يكون سعيه عبثاً، والذى يبحث فيه عنه من المسائل ليصور طلبها ، وما منه يستمد ليحصله من تلك المادة ، وماهى مبادئه ليبنى عليها .

---

(١) ينظر : الإحكام : ١/ ٧ ، البرهان : ١/ ٨٣

وهو على بن أبى على بن محمد بن سالم الثعلبى ، سيف الدين الآمدى ، شيخ المتكلمين فى زمانه ، ومصنف الأحكام ، ولد سنة ٥٥٠ أو بعدها بيسير ، ورحل إلى بغداد ، وقرأ بها القراءات ، وصحب أبا القاسم بن فضلان ، وتفنن فى علم النظر والكلام والحكمة وصنف فى ذلك كتباً ، ويحكى عن ابن عبد السلام أنه قال : ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه ، وأنه قال : ما سمعت أحداً يلقى الدرس أحْسن منه كأنَّه يخطب . له: الإحكام فى أصول الأحكام وغيره ، قال الذهبى : وله نحو من عشرين مُصنفاً . مات سنة ٦٣١ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ٢/ ٧٩ ، وفيات الأعيان : ٢/ ٤٥٥ ، ميزان الاعتدال : ١/ ٤٣٩ ، والأعلام : ٥/ ١٥٣ ، وطبقات الشافعية للسبكى : ٥/ ١٢٩ ، والنجوم الزاهرة : ٦/ ٢٨٥

أما حدُّ أصول الفقه فسيأتي إنْ شاء الله - تعالى - في الشرح .

وأمَّا موضوعه ، فموضوع كل علم ما يُبْحَثُ فيه عن عواضه لذاته ، فموضوع أصول الفقه الأدلة الموصلة للأحكام الشرعية ، وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية الاستدلال بها على الأحكام الشرعية على وجه الإجمال دون التفصيل ، وكيفية حال المستدَل بها ، فالموضوع لعلم أصول الفقه كله ثلاثة أجزاء الأدلة والاستدلال ، وهو باب التعارض والترجيح ، وصفة المستدل ، وهو باب المجتهد والمقلّد ، والمفتى والمُسْتَفْتِى ، كما أن موضوع الفقْه الأفعال من جهة أنها يعرض لها حكم شرعى في مكلف ، أو لا يعرض لها حكم شرعى كالنائم والساهى ، وأسباب الأحكام والشروط والموانع ، والحجاج الكائنة عند الحكام كالبينات والأقارير ونحوها .

وموضوع علم التفسير ألفاظ الكتاب العزيز ومعانيه .

وموضوع علم الحديث ألفاظ الحديث وأسانيدها ورواتها .

وموضوع علم الطِّب مزاج الإنسان من حيث يصح ويسقم ، وعلى هذا المِنْوَال يُعْرف موضوع كل علم ، فهذا بسط كلام سَيْفِ الدِّينِ ، وإنما هو اختصره .

وأما غايته ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعيَّة [1] .

وأما مسائله ، فهي أحوال الأدلة المبحوث عنها فيه .

وأما استمداده ، فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعيَّة .

أما الكلام فلتوقُّفه على أن الناطق بهذه الأدلة رسول صادق .

وأما العربية ؛ فلأن من جهلها جهل دلالات الألفاظ في الكتاب والسنة ، وأقوال إجماع الأمة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص وغير ذلك .

---

(١) ينظر : الإبهاج : ١/ ٥ .

وأما الأحكام الشرعيّة ، فلا بُد من تصورها ليعلم كيف يفيدها أصول الفقه، ولا يتوقف على الأحكام من جهة أنها حاصلة للأفعال ؛ لأن الأحكام متوقفة على أصول الفقه ، وهو أدلته من هذا الوجه ، فيلزم الدور ، بل من الوجه الذى ذكرناه .

وأما مبادئه ، فمبادىء كل علم التصورات ، والتصديقات المسلمة فى ذلك العلم من غير برهان ليُبنى عليها ذلك العلم ، كانت مسلّمة فى نفسها كمبادىء علم أصول الدين التى هى البديهيّات ، أو مقبولة على سبيل المصادرة ، وتكون مبرهنة فى علم آخر قبل هذا العلم ، وهى هاهنا ما يحتاجه أصول الفقه من الكلام والعربية والأحكام الشرعية على ما تقدم .

قال الأبْيَارِىُّ (١) فى « شرح البرهان » (٢) : أصول الفقه له معنيان : يطلق لقباً ، ويطلق مضافاً .

فإنْ أطلق لقباً فهو من الفنون مشتملٌ على جملة من الأحكام الشرعية ، وحقائقها ، وأقسامها ، والمميز لها ، وهو أدلتها ، وأقسام الأدلة ، وشرائطها، وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية المستدل .

وإذا أطلق مضافاً فهو الأدلة خاصّة من هذا الوجه ، لا يتوقف على الكلام والعربية والفقه ، إِنَّما يتوقف من الوجه الأول الذى هو لقب .

---

(١) على بن إسماعيل بن عطية الملقب شمس الدين ، وشهرته بأبى الحسن الأبيارى، كان الأبيارى من العلماء الأعلام ، وأئمة الإسلام ، بارعاً فى علوم شتىً : الفقه ، وأصوله ، وعلم الكلام ، له تصانيف حسنة منها « شرح البرهان » . ولد سنة ٥٥٧ هـ. وأصله من أبيار مدينة من بلاد مصر على شاطىء النيل. توفى سنة ٦١٦ هـ.
ينظر الديباج : ٢/١٢١

(٢) المسمى بالتحقيق والبيان ، تأليف أبى الحسن على بن إسماعيل الصنهاجى التكلكانى ، وهو مخطوط بمكتبة مراد ملا (٧٦) .

وفي كلامه نظر .

أما اللَّقب فيتوقف على تلك الأمور ؛ لأن بعضها جزء ، وبعضها لازم للمجموع ، وأما المضاف فلأن خصوص المضاف إنما يعرف بالمضاف إليه من حيث هو كذلك ، والمضاف إليه الفقه ، فيتوقف المضاف الذى هو الأصل على معرفته ، والفقه هو الأحكام ، وهو يسلتزم من الكلام صدق الرسول والعربية وغيرها ، فالقِسْمَان متوقفان ، والتوقف أعم من توقف الجزء ، وتوقف اللزوم ، غير أن اللوازم منها قريب لا بدّ من معرفته ، وحضوره في الذهن ، وبعيد قد يستغنى عنه .

البحث الثانى

فى فضيلة هذا العلم ، وقد أجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمهً ، واهتضامه ، وتحقيره فى نفوس الطلبة ، بسبب جهلهم به ، ويقولون : إنما يتعلم للرياء ، والسُّمعة ، والتغالب ، والجدال ، لا لقصد صحيح ، بل للمُضَارَبة والمغالبة ، وما علموا أنه لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير ، فإن كل حكم شرعى لا بُدَّ له من سبب موضوع ، ودليل يدل عليه وعلى سببه ، فإذا ألغينا أصول الفقه أَلْغَيْنَا الأدلة ، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب ، فإن إثبات الشرع بغير أدلته ، وقواعدها بمجرد الهوى خلاف الإجماع ، ولعلهم لا يعبئون بالإجماع ، فإنه من جملة أصول الفقه ، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين ، فلو عدِمه مجتهد لم يكن مجتهداً قطعاً ، غاية ما فى الباب أن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات ، أما المعانى فكانت عندهم قطعاً ، ومن مناقب الشافعىً [1] - رضى الله عنه - أنَّه أول من صنف فى أصول الفقه .

---

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبيد بن عبد ابن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف جد النبى ﷺ . وشافع بن السائب =

وأما قولهم : إنه جدال ، فليت شعرى كيف يليق بهم ذم الجدال والجدل ، وهو شأن الله تعالى ، وشأن خاصته ، فقد أقام الله - تعالى - الحجج وعامل عباده بالمناظرة ، قال الله تعالى : ﴿ فللَّه الحُجَّةُ البَالغَةُ فَلَوْ شاءَ لَهدَاكُمْ أجْمَعين ﴾ [الأنعام : ١٤٩] ، وقال تعالى : ﴿ لئَلا يَكُونَ للنَّاس عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل ﴾ [النساء : ١٦٥] ، ﴿ بَلْ نَقْذفُ بالْحَقِّ عَلَى الْبَاطل فَيَدْمَغُهُ ﴾ [الأنبياء : ١٨] ، وقال للملائكة : ﴿ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّموَات وَالأَرْض ﴾ [البقرة : ٣٣] ، لما قالوا له : ﴿أَتَجْعَلُ فيهَا مَنْ يُفْسدُ فيهَا ﴾ [البقرة : ٣٠] ، وقامت الحجة له - تعالى - عليهم لما أنبأهم آدم بالأسماء وتناظرت الملائكة بقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لىَ

= هو الذى ينسب إليه الشافعى ، لقى النبى ﷺ فى صغره ، وأسلم أبوه السائب يوم بدر فإنه كان صاحب راية بنى هاشم . وكانت ولادة الشافعى بقرية من الشام يقال لها غزة، قاله ابن خلكان وابن عبد البر . وقال صاحب التنقيب (بمنى) من مكة ، وقال ابن بكار (بعسقلان) ، وقال الزوزنى (باليمن) والأول أشهر ، وكان ذلك فى سنة خمسين ومائة ، وهى السنة التى مات فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله . حمل إلى مكة وهو ابن سنتين ونشأ بها وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين ، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم بن خالد مفتى مكة فأذن له فى الإفتاء وهو ابن خمسة عشر عامًا ، فرحل إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة فلازمه حتى توفى مالك رحمه الله ، ثم قدم بغداد سنة خمس وتسعين ومائة وأقام بها سنتين ، فاجتمع عليه علماؤها وأخذوا عنه العلم ، ثم خرج إلى مكة حاجاً ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة فأقام بها شهرين أو أقل فلما قتل الإمام موسى الكاظم خرج إلى مصر فلم يزل بها ناشراً للعلم وصنف بها الكتب الجديدة . وانتقل إلى رحمة الله تعالى يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين.

ينظر : التاريخ الكبير : ٤٢/١ ، الجرح والتعديل : ٢٠١/٧ ، حلية الأولياء : ٦٣/٩ - ١٦١ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ص٤٨ - ٥٠، طبقات الحنابلة : ٢٨٠/١ ، صفة الصفوة : ٩٥/٢ ، وفيات الأعيان : ١٦٣/٤ - ١٦٩ ، تذكرة الحفاظ : ٣٦١/١- ٣٦٣ ، الكاشف : ١٧/٣ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (١١-١٤).

مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلأ الأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [سورة ص : ٦٩] ، وتجادل الأنبياءُ عليهم السلام .

وفى الصحيح : « تحاجَّ آدمُ وَمُوسَى - عَلَيْهِمَا السَّلامُ - فَقَالَ مُوسَى لآدَم - صَلواتُ الله عَلَيْهِم أجمعين - أَنْتَ آدَمُ خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِه وَأَسْجَدَ لَكَ الْمَلائكَةَ، وَعاتَبَهُ عَلَى أكْلِ الشَّجَرَة ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ فِى آخر كلامه : أَتَلُومُنى عَلَى أمرٍ قَدْ قُدّر عَلَىَّ ؟ قَالَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَحَجَّ آدمُ مُوسَى » [1] أى ظهرت حجته عليه . الحديث .

وحاجت الأنبياء أُمَمَهَا ، وجادلتها قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيْمَ فِى رَبِّهِ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] ، وحكى المجادلة إلى آخرها إلى قوله تعالى : ﴿ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] ، وقال تعالى : ﴿قَالُوا يا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا ﴾ [هود : ٣٢] ، وقال تعالى : ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة : ١١١] ، وقال تعالى : ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل : ١٢٥] ، وقال تعالى : ﴿ ولا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت : ٤٦] وهو كثير جداً.

فالجدال أصله اللَّىُّ والفَتْلُ ، وجَدَلت الحَبْل إذا فتلته ، ومنه سمى الصَّقر أجدل لانبرام جسمه وشدته ، فمن لوى إلى الحق فهو محمود ، ومن لوى إلى الباطل فهو مذموم ، فالجدال كالسَّيْف آلة عظيمةٌ حسنة فى نَفْسها ، وإنما يَعْرِض لها الذم من جهة ما تستعمل فيه ، فمن قَطَعَ به الطريقَ ، وأخاف به السبيل على المسلمين ذُمّ ، فكما لا يذم السيف فى نفسه لا يذم الجدال فى

---

(١) متفق عليه ، أخرجه البخارى فى الصحيح : ٥٠٥/١١ ، كتاب القدر (٨٢) باب آدم وموسى عند الله (١١) الحديث (٦٦١٤) ، ومسلم فى الصحيح : ٢٠٤٢/٤ ، كتاب القدر (٤٦) باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٢) الحديث (٢٦٥٢/١٣) .

نفسه ، وإنَّما يُذَمُّ القصد الصارف له إلى الباطل ، فما من شئ فى العالم إلا هو كذلك ، قال الله تعالى : ﴿ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ، وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [الأنبياء : ٣٥] ، فجعل الجميع فتنة إشارة لما ذكرته ، وأصول الفقه وأصول الدين من الفروض المتعيّن إقامتها وضبطها ، لوجوب الحجة لله - تعالى - على خلقه ، وإيضاح أحكام شريعته ، وسيأتى فى « المَحْصُول » أنه من فروض الكفايات الحسنة الجليلة التى لها شئون ، وشرف عظيم على غيرها .

البحث الثالث

فى تسمية الكتاب بـ « المحصول » ، وهو مشكل ؛ لأن الفعل إن كان حَصَلَ فهو قاصر ليس له مفعول ، فلا يقال : محصول لأنه اسم مفعول ، وإن كان حَصَّل بالتشديد فاسم المفعول منه مُحصَّل ، نحو كسَّرته فهو مكسَّر ، وجرَّحْته فهو مُجَرَّح ، فمحصول لا يتأتى منه ، وليس للعرب هاهنا إلا حَصَلَ وحَصَّل ، فعلى هذا لفظ محصول ممتنع لغة ، والجواب من وجوه :

أحدها : أن صيغة مفعول تكون لغة للمصدر ، تقول العرب : فلانٌ لا معقول له أى لا عقل له ، وكذلك [1] قيل : فى قوله تعالى : ﴿ بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ ﴾ [القلم : ٦] ، أى الفتنة ، فيكون المحصول بمعنى الحصول ، ولاشك أن هذا الكتاب فيه حصول لأنواع من العلوم والفوائد .

وثانيها : أنَّ « حَصَلَ » القاصر يتعدى بحرف جر تقول : حصل بكذا ، فيكون هذا الكتاب قد حصل به العلم للمشتغل به ، ولاشك أنه كذلك ، فيصدق عليه أنه محصول به .

---

(١) فى الأصل ولذلك .

وثالثها : أن « حصل » يتعدى للظرف من الزمان ، والظرف من المكان ، فيكون هذا الكتاب محصولاً فيه ، ولاشك أنه كذلك ؛ لأنه مكان حصل فيه العلم مسطوراً لمن يقرؤه .

ورابعها : أنه يتعدَّى للمفعول من أجله ، فتقول : حصل له أى لأجله ، فيكون هذا الكتاب حصل العلم لأجله ، ولاشك أنه كذلك ؛ لأن مصنفه لما أراد وضعه حَصَّل ، واستحضر فى نفسه علماً كثيراً لأجل وضعه .

فهذه وجوه أربعة ، وعلى الثلاثة الأخيرة منها سؤال وهو : أن اسم المفعول متى كان له صلة من حرف جر ، فلا بد وأن ينطق به معه ، فلا تقول : زيد ممرور وتسكت ، بل تقول : ممرور به ، وكذلك مدخول عليه ؛ لأن اسم المفعول فى تقدير ما لم يسم فاعله ، والذى يقام مقام الفاعل هو ذلك المضمر المجرور فلا يجوز حذفه ، وقد جوزوه لقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً** ﴾ [الإسراء : ٣٤] ، وقوله : ﴿ **فِى لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ** ﴾ [الدخان : ٣] أى فيها ، وقوله تعالى : ﴿ **شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ** ﴾ (١) [النور : ٣٥] أى فيها ، فإن « بارك » لا يتعدى إلا بحرف جرٍ .

وأجابوا عن قول الأولين بأن حرف الجر حذف على السّعة ، فاستتر الضمير فى الصفة كما حذف فى قوله تعالى : ﴿ **افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ** ﴾ [الصافات : ١٠٢] و﴿ **اصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ** ﴾ [الحجر : ٩٤] حذف حرف الجر فصار تؤمر، ثم حذف وهو منصوب ؛ لأن المجرور لا يحذف على الصحيح لما فيه من حذف كلمتين ، وقيل : حُذِفَا معاً ، كذلك حذف حرف الجر هاهنا ، ويؤكده إجماع النحاة على قولهم : جار ومجرور ، وهو مجرور إليه أى : انجرّ له المصدر بالحرف ، فإذا قلت : مررت بزيدٍ انْجَرَّ المرور لزيد بالباء ، ومع ذلك لم يقولوا : مجرور إليه ، بل سكتوا عن إليه .

---

(١) فى هامش الأصل : « ليلة مباركة » و « زيتونة مباركة » لايخفى مقصد التى فيهما ، وإنما كان يتمش قوله « ليلة » ولذا قيل « ليلة مباركة » .

وكذلك قال صاحب « الجمل » [(١)] ، [(٢)] : كان متصرفة ، تقول : كان فهو كائن ومكون ، ومعناه فيه ، ولم يذكر فيه .

وكذلك قال سِيبَوَيْه [(٣)] في « كتابه » كما نقله صاحب « الجمل » عنه ، ولم يذكر فيه ، فتخرج هذه الأجوبة على هذا .

البحث الرابع

أخبرني « الشيخ شَمْسُ الدِّينِ الخِسْرُوشَاهِي » [(٤)] أنَّ الإِمام فخر الدين

---

(١) عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي الزجاجي ، أبو القاسم : شيخ العربية في عصره . ولد في نهاوند ، نشأ في بغداد ، وسكن دمشق وتوفي في طبرية (من بلاد الشام) نسبته إلى أبي إسحاق الزجاج له كتاب « الجمل الكبرى » ، الإيضاح في علل النحو ، وله مؤلفات أخرى كثيرة . توفي سنة ٣٣٩ هـ .

ينظر : وفيات الأعيان ١ : ٢٧٨ ، بغية الوعاة ٢٩٧ ، الأعلام : ٣/ ٢٩٩ .

(٢) الجمل في النحو - للشيخ أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي النحوي المتوفى سنة ٣٣٩ تسع وثلاثين وثلثمائة وهو كتاب نافع مفيد لولا طوله بكثرة الأمثلة ، قالوا : هو من الكتب المباركة لم يشتغل به أحد إلا انتفع به ، ويقال : إنه ألفه بمكة المكرمة كان إذا فرغ من باب طاف أسبوعاً ودعا الله سبحانه وتعالى أن يغفر له وأن ينفع به قارئه . وله شروح أحسنها شرح الأستاذ أبي محمد عبد الله بن السيد البطليوسي المتوفى سنة ٥٢١ إحدى وعشرين وخمسمائة سماه إصلاح الخلل الواقع في الجمل وهو كبير في مجلد ضخم . وله شرح آخر وسماه الحلل في شرح أبيات الجمل وهو أصغر من الشرح حجماً .

ينظر : كشف الظنون : ١/ ٦٠٣ .

(٣) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء ، أبو بشر ، الملقب سيبويه : إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو ، ولد في إحدى قرى شيراز ، وقدم البصرة ، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه ، وصنف كتابه المسمى « كتاب سيبويه » في النحو ، لم يصنع قبله ولا بعده مثله ، ناظر الكسائي وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم ، كان أنيقاً جميلاً توفي شاباً ، ولد سنة ١٤٨ هـ وتوفي سنة ١٨٠ هـ .

ينظر : ابن خلكان ١ : ٣٨٥ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٧٦ ، الأعلام : ٥/ ٨١

(٤) عبد الحميد بن عيسى بن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف ، =

اختصر من « المحصول » كراسين فقط ، ثم كمله « ضِيَاءُ الدِّينِ حُسَيْنٌ » فلما كمل وجد عبارته تخالف الكراسين الأولين ، فغيرهما بعبارته ، وهذا هو «المنتخب » ، فـ « المنتخب » لضياء الدين حسين لا للإمام فخر الدين ، ويوجد فى بعض النسخ : قال محمد بن عمر إشارة للإمام فخر الدين ، وهو وَهْم ، وليس للإمام فخر الدين فى اختصاره شئ .

❊ ❊ ❊

= شمس الدين ، أبو محمد الخسروشاهى ، الفقيه ، المتكلم ، ولد سنة ٥٨٠ ، أخذ علم الكلام عن الإمام فخر الدين الرازى وبرع وتفنن فى علوم متعددة ودرس وناظر ، وقد اختصر المهذب فى الفقه ، والشفاء لابن سينا ، وله إشكالات وإيرادات جيدة ، وسمع الحديث من جماعة ، روى عنه الخطيب الدمياطى . مات سنة ٦٥٢ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١٠٨/٢ ، الأعلام : ٥٩/٤ ، طبقات السبكى : ٦٠/٥ ، النجوم الزاهرة : ٣٢/٧ .

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِهِ نَسْتَعِينُ

قَالَ مَوْلانَا الصَّدْرُ الإمَامُ : « سُلْطَانُ المُحَقِّقِينَ ، نَاصِرُ الإسْلامِ وَالمُسْلمِينَ ، بَحْرُ العُلُومِ ، أسْتَاذُ الوَرَى ، عَلَمُ الهُدَى ، أسْتَاذُ الشَّرْقِ وَالغَرْبِ حُجَّةُ اللهِ عَلَى العِبَادِ ، الدَّاعِي إلَى اللهِ أبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الحُسَيْنِ الرَّازِيُّ مَتَّعَ اللهُ المُسْلِمِينَ بِطُولِ عُمْرِهِ ، وَشَكَرَ فِي الدِّينِ سَعْيَهُ » :

الحَمْدُ للَّهِ حَقَّ حَمْدِهِ ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَعَلَى جَمِيعِ الأنْبِيَاءِ وَالمُرْسَلِينَ .

الْكَلامُ فِي الْمُقَدِّمَاتِ وَفِيهِ فُصُولٌ

المقدماتُ : جمع مقدِّمة ، ويقال : مقدِّمة - بفتح الدال وكسرها - اسم مفعول ، واسم فاعل ، ملاحظة أمرين مختلفين ، إن لاحظت أن المقدمة تُقدِّمُنَا لمقصودنا ، كسرنا الدال ؛ لأنها فاعلة ، أو نحن نقدمها لنبني عليها مقصودنا ، فتحنا الدال ؛ لأنها اسم مفعول .

قال صَاحِبُ « الصِّحاح » (١) وغيرُه (٢) : مقدِّمة الجيش مكسورة

---

(١) صحاح اللغة . قال السيوطي في مزهر اللغة : أول من التزم الصحيح مقتصراً عليه الإمام الجوهري ولهذا سمى كتابه الصحاح وقال في خطبته : وقد أودعت في هذا الكتاب ما صح عندي من هذه اللغة التي شرف الله تعالى مراتبها وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها على ترتيب لم أسبق إليه وتهذيب لم أغلب عليه بعد تحصيلها بالعراق رواية وإتقانها دراية ومشافهتي بها العرب في ديارهم بالبادية .

ينظر كشف الظنون : ١٠٧١/٢ .

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري ، أبو نصر : أول من حاول « الطيران » ومات في سبيله . لغويّ ، من الأئمة . وخطه يذكر مع خط ابن مقلة . أصله من فاراب ، =

الدال ، وهى أول الجيش [1] ، ولم أرهم حكوا فيها خلافاً [2] ، فكأنه غلب عليها اسم الفاعل ، من جهة أنها تقدم الجيش والجيش يتبعها ، وهى تشجعه وتستتبعه، وهذا البحث بعينه يأتى فى مقدمات الدليل بتجويز الوجهين.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

فِى تَفْسِيرِ أُصُولِ الْفِقْهِ [3]

[قال الرازى] : اعْلَمْ أَنَّ الْمُرَكَّبَ : لا يُمْكِنُ أَنْ يُعْلَمَ إلا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمُفْرَدَاتِهِ ، لا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، بَلْ مِنَ الْوَجْهِ الَّذى لأَجْلِه يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ التَّرْكِيبُ فِيه.

= ودخل العراق صغيراً ، وسافر إلى الحجاز فطاف بالبادية ، وعاد إلى خراسان ، ثُمَّ أقام فى نيسابور . وصنع جناحين من خشب ، وصعد داره ، فخانه اختراعه فسقط إلى الأرض قتيلاً ، من أشهر كتبه « الصحاح » ، وله كتاب « فى العروض » وكتب أخرى . توفى سنة ٣٩٣ هـ .

ينظر : معجم الأدباء ٢ : ٢٦٩ ، النجوم الزاهرة ٤ : ٢٠٧ ، نزهة الألباب ٤١٨ ، الأعلام : ١/ ٣١٣

(١) فى الأصل الدال وهى أول الجيش .

(٢) حكاها صاحب الصحاح بكسر الدال ، وقال فى اللسان : وقيل : إنه يجوز مقدَّمة بفتح الدال ، وقال البطليوسى : ولو فتحت الدال لم يكن لحناً لأن غيره قدَّمه .

ينظر : الصحاح : ٥/ ٢٠٠٨ ، اللسان : ٥/ ٣٥٥٣ - ٣٥٥٤ ، حاشية العطار : ١/ ٣٨

(٣) ينظر : البحر المحيط : ١/ ١٥ ، نهاية السول : ١/ ٥ ، الأحكام للآمدى : ١/ ٧ وما بعدها ، الإبهاج : ١/ ١٩ ، التحصيل : ١/ ١٦٧ ، المستصفى : ١/ ٤ ، حاشية البنّانى : ١/ ٣١ ، حاشية العطار : ١/٤٨ وما بعدها ، الحدود للباجى ص ٣٦ ، اللمع ص ٤ ، فواتح الرحموت : ١/ ١٤ ، العضد على ابن الحاجب : ١/ ٢٢ وما بعدها .

فَيَجبُ عَلَيْنَا تَعْرِيفُ الأَصْلِ وَالْفقْه ، ثُمَّ تَعْرِيفُ أُصُولِ الفقْه :

أَمَّا الأَصْلُ : فَهوَ المُحْتَاجُ إِلَيْه .

وأَمَّا الْفقْهُ : فَهُوَ فِى أَصْلِ اللُّغَة عبارَةٌ : عَنْ فَهْمِ غَرَضِ المُتَكَلِّمِ منْ كَلاَمه .

وَفى اصْطلاحِ الْعُلَمَاء عبارَةٌ : عَنِ العلْمِ بالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّة ، الْمُسْتَدَلِّ عَلَى أَعْيَانهَا ، بِحَيْثُ لا يُعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً .

فَإِنْ قُلْتَ : الْفقْهُ منْ بَابِ الظُّنُونِ ، فَكَيْف جعَلْتَهُ علْماً ؟!!

قُلْتُ : المُجْتَهدُ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّه مُشارَكَةُ صُورَة لصُورَة فى مَنَاط الحُكْمِ، قَطَعَ بِوُجُوبِ العَمَلِ بِمَا أَدَّى إِلَيْه ظَنُّهُ ؛ فَالحُكْمُ مَعْلُومٌ قَطْعا، وَالظَّنُّ وَاقِعٌ فِى طَرِيقه .

وَقَوْلُنَا : « الْعلْمِ بِالأَحْكَامِ » : احْترَازٌ عَنِ العلْمِ بالذَّوَات وَالصفَات الحَقِيقيَّة .

وَقوْلُنَا : « الشَّرْعيَّة » : احْترَازٌ عَنِ العلْمِ بالأَحْكَامِ العَقْليَّة ؛ كَالتَّمَاثُلِ ، والاخْتلاف ، وَالعلْمِ بِقُبْحِ الظُّلْمِ ، وَحُسْنِ الصِّدْقِ ، عنْدَ مَنْ يَقُولُ بِكَوْنِهِمَا عَقْليَّيْنِ .

وَقَوْلُنَا : « العَمَليَّة » : احْترَازٌ عَنِ العلْمِ بكَوْنِ الإِجْمَاعِ وَخَبَرِ الْوَاحد وَالقيَاسِ حُجَّةً ؛ فَإِنَّ كُلَّ ذَلكَ أَحكَامٌ شَرْعيَّةٌ ، مَعَ أَنَّ العلْمَ بهَا لَيْسَ منَ الفقْه ؛ لأَنَّ العلْمَ بهَا لَيْسَ علْماً بكَيْفيَّة عَمَلٍ .

وَقَوْلُنَا : « المُسْتَدَلِّ عَلَى أَعْيَانهَا » : احْترَازٌ عَمَّا للْمُقَلِّد منَ الْعُلُومِ الْكَثيرَة المُتَعَلِّقَة بالأَحْكَامِ الشَّرْعيَّة العَمَلَيَّة ؛ لأَنَّهُ إِذَا علمَ أَنَّ المُفْتِيَ أَفْتَى بهَذَا الحُكْمِ، وَعَلمَ أَنَّ مَا أَفْتَى به المُفْتِى هُوَ : حُكْمُ الله تعَالَى فى حَقِّه ، فَهَذَان العلْمَان يَسْتَلْزِمَان العلْمَ بأَنَّ حُكْمَ الله تعَالَى فى حقِّه ذَلكَ ، مَعَ أَنَّ تلْكَ الْعُلُومَ لا تُسَمَّى فقْهًا ؛ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُسْتَدَلا عَلَى أَعْيَانهَا .

وَقَوْلُنَا : « بِحَيْثُ لا يُعْلَمُ كَوْنُهَا منَ الدِّينِ ضَرُورَةً » : احْترَازٌ عَنِ العلْمِ

بوجوب الصلاة والصوم ؛ فإن ذلك لا يسمى فقها ؛ لأن العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم .

وأما أصول الفقه ، فاعلم أن إضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف ، يقال : هذا مكتوب زيد ، والمفهوم ما ذكرناه .

وعند هذا نقول : أصول الفقه : عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها .

فقولنا : « مجموع » : احتراز عن الباب الواحد من « أصول الفقه » فإنه ، وإن كان من أصول الفقه ، لكنه ليس أصول الفقه ؛ لأن بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء .

وقولنا : « طرق الفقه » يتناول : الأدلة والأمارات .

وقولنا : « على طريق الإجمال » : أردنا به بيان كون تلك الأدلة أدلة ؛ ألا ترى أنا إنما نتكلم في أصول الفقه في بيان أن الإجماع دليل ؟! فأما أنه وجد الإجماع في هذه المسألة ، فذلك لا يذكر في أصول الفقه .

وقولنا : « وكيفية الاستدلال بها » أردنا به : الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق .

وقولنا : « وكيفية حال المستدل بها » أردنا به : أن الطالب لحكم الله تعالى ، إن كان عاميا ، وجب أن يستفتي ؛ وإن كان عالما ، وجب أن يجتهد ؛ فلا جرم وجب في أصول الفقه أن يبحث عن حال الفتوى ، والاجتهاد ، وأن كل مجتهد هل هو مصيب ، أم لا .

قال القرافى : تقريره : أنَّ أصول الفقه مركب من المضاف والمضاف إليه ، والعلم بالمركبات يتوقف على العلم بالمفردات ، لأن من جهل الحيوان ، أو الناطق استحال أن يعرف الإنسان ، أو جهل الخَلَّ أو السُّكَّر استحال أن يعرف السَّكَنْجَبِين [1] الذى يتركب منهما ، ولكن يعرف الحيوان والناطق من جهة أنهما حيوان وناطق ، فإن تركب الإنسان منهما ، إنما هو من هذا الوجه ، لا من جهة أن الحيوان جسم ولا ممكن ، ولا من جهة أن الناطق متحيز ، ولا قابل للأعراض ، وكذلك جميع أجزاء المركبات ، يجب أن يقف العلم بالمركب عليها من جهة أنها يصح منها التركيب ، لا من كل وجه ، وترد عليه أربعة أسئلة :

السؤال الأول : أنَّ العلم قسمان :

إجمالى وتفصيلى .

فالإجمالى : العلم بالشئ من بعض وجوهه .

والتفصيلى : العلم بالشئ من جميع وجوهه ، وكذلك تقول : أمر فلان أعرفه من حيث الجملة ، وأمر فلان أعرفه مفصلاً ، والجَمْلُ : الخلط ، ومنه قوله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم : « لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا » [2] أى : خلطوها بالسبك على النار .

ومنه لفظ « مُجْمَل » لاختلاط المراد فيه بغير المراد ، والعلم الإجمالى : اختلط الوجه المعلوم بالوجه المجهول فى تلك الحقيقة .

---

(١) السَّكَنْجَبِين : هو شراب مُركَّب من حامض وحلو .
ينظر : المعجم الوسيط : ٤٥٧/١ .

(٢) أخرجه البخارى : ٥٧٢/٦ من أحاديث الأنبياء (٣٤٦٠) ، أخرجه مسلم : ١٢٠٧/٣ من كتاب المساقاة باب تحريم بيع الخمر . حديث (١٥٨٢/٧٢) ، وأخرجه ابن ماجه فى السنن : ١١٢٢/٢ فى الأشربة ، باب التجارة فى الخمر حديث (٣٣٨٣) ، وأحمد فى المسند : ٢٥/١ ، ٢٤٧ ، ٢٩٣ ، ٣٠٦٢/٢ ، والشافعي كما فى بدائع المنن (١٢٢٧) ، والبيهقى فى السنن الكبرى : ١٢/٦ ، ١٣ ، ٢٠٦/٩ ، ٣٥٣ ، ٨/١٠ ، وأبو نعيم فى الحلية : ٢٤٥/٧ ، ٣٠٦/٨ .

إذا تقرر هذا ، فالعلم بالمركب إنما يتوقف على العلم بمفرداته إذا كان تفصيليّا ، أما الإجمالى فلا ، فكم فى العالم من يعلم التِّرْيَاق والفاروق بالسماع ، ولا يعرف أن حوائجه نَيِّف وسبعونَ حاجة ، بل يعرف سقف بيته ولا يعرف عدد خشبه ، ولا مارُصَّ فيه من اللَّبِنِ ، بل يعرف نفسه ، ولا يعرف أن فيه خَمْسَمائَة عضلةٍ تحركه ، ولا عدد عظامه ، وأوردته ، وشرايينه، وغير ذلك من أجزائه ، وهذه نفس الإنسان ، فما ظنُّك بغيرها ، نعم العلم التفصيلى متوقف ، لكنه أطلق القول ، فيرد عليه القسم الأول الإجمالى .

الثانى : أنه إذا سُلِّمَ له ما قال ، واحتاج كما قال إلى معرفة الفقه ، والأصل يلزمه أنَّ الفقه جزء كما قال ، وأن الحقيقة لا تثبت به ، وأن الحقيقة لا تثبت بدون جميع أجزائها ، فلا يسمى أحد أصوليّاً ، إلا إذا قام به أصول الفقه ، ومن جملة أجزائه الفقه ، فلا يكون أحد أصولياً حتى يكون فقيهاً ، وليس كذلك لإطباق أهل العرف علي قولهم : فلان أصولى ، وليس بفقيه ، وإنما يحتاج فى الأصول إلى معرفة تصور أصل الأحكام الفقهية ، أو التمثيل ببعض أفرادها ، وذلك ليس كافياً فى مسمى الفقه على ما يأتى فى حد الفقه إنْ شَاءَ اللهُ تعالى .

الثالث : فى قوله : من الوجه الذى يصح التركيب فيه ، مع أن الجزء لا يقع التركيب فيه ، بل منه ، والذى يقع التركيب فيه إنما هو المركب لا مفرداته ، فمقتضى قوله : أن يكون التركيب فى الجزء ، فيكون كل جزء مركباً ، فيلزم التركيب فى كل مركب من أجزاء لا نهاية لها ، وهو محال لاقتضاء صيغته أن كل جزء وقع التركيب فيه .

الرابع : أن أصول الفقه مركب من المضاف الذى هو الأصول ، ومن الفقه الذى هو المضاف إليه ، فاللازم عن هذا التركيب معرفة الأصول ، ومعرفة نسبته الخاصة إلى الفقه لا نفس الفقه ، فالمضاف إليه لا يدخل فى حقيقة المضاف ، بل نسبته إليه فقط ، فقوله بعد ذلك : فيجب علينا تعريف الأصل،

والفقه ليس كذلك ، بل تعريف الأصل ونسبته إلى الفقه ، وأما الفقه فلا ، وهذا هو السر فى أن أصول الفقه قد يوجد بدون الفقه ، وفى قولهم : هذا أصولى ، وليس بفقيه ؛ لأن الفقه لم يدخل فى حقيقة الأصول ، بل النسبة إليه فقط ، كقولهم : غذاء الإنسان ، ونومه ، ومسكنه ، لم يدخل الإنسان فى شئ من تلك الحقائق ، بل النسبة إليه فقط .

تنبيه

وفى « الحاصل » سكت عن قوله : لا من كل وجه ، بل من الوجه الذى يصح التركيب فيه ، فيسقط عنه السؤال الثالث ، ويرد عليه أنه أهمل ، كيف يعرف جزآه ؟ فيبقى الكلام دائراً بين ما هو شرط ، وهو الوجه الذى يقع منه التركيب ، وما ليس بشرط ، وهو معرفة الجزء من غير ذلك الوجه .

وقال سراجُ الدِّين [1] : من حيث يصح تركيبها ، فلا يرد عليه شئ مما ورد على تاج الدين [2] ، ولا على الإمام فى السؤال الثالث [3] .

---

(١) محمود بن أبى بكر بن أحمد ، أبو الثناء ، سراج الدين الأرموى : عالم بالأصول والمنطق ، من الشافعية ، أصله من « أرمية » من بلاد أذربيجان . قرأ بالموصل ، وسكن دمشق ، وتوفى بمدينة « قونية » . له تصانيف ، منها « مطالع الأنوار » فى المنطق ، شرحه كثيرون ، و« التحصيل من المحصول » ، ولد سنة ٥٩٤ هـ وتوفى سنة ٦٨٢ هـ .

انظر : كشف الظنون ٢٦١ ، ١٧١٥ ، معجم المطبوعات ١ : ٤٢٧ ، الأعلام : ١٦٦/٧ .

(٢) محمد بن الحسين بن عبد الله ، تاج الدين ، أبو الفضائل ، الأرموى ، كان من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين ، بارعاً فى العقليات ، واختصر المحصول ، وسماه : الحاصل ، وكانت له حشمة وثروة ، ووجاهة ، وفيه تواضع ، وكان من فرسان المناظرين . توفى سنة ٦٥٣ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ٢/ ١٢٠ ، هدية العارفين : ١٢٦/٢ ، طبقات السبكى الوسطى ١٧٤ .

(٣) ينظر التحصيل : ١٦٧/١

وقال التبريزى (١) لا بد من معرفة الأصول والفقه ، ومعرفة وجه الإضافة، ولم يذكر الوجه الذى يقع منه التركيب ، بل عبر عنه بوجه الإضافة، فهو نحو من « الحاصل » ، وسكت « المنتخب » عن هذه المسألة بالكلية .

قوله : « الأصل هو المحتاج إليه »

تقريره : أنَّ الأصل والفقه لما احتاج إلى تعريفهما ، وهما لكل واحد منهما معنى فى اللغة ، ومعنى فى اصطلاح العلماء ، احتاج إلى تعريف (٢) هذه المعانى الأربعة ، فهذا الذى ذكره هو معنى الأصل فى اللغة عنده ؛ لأن أصل السُّنبلة بُرّة ، وهى تحتاج إليها ، وأصل النخلة نَوَاة وهى يُحتاج إليها ، وأصل الإنسان نطفة ، وهو محتاج فى تخليقه إليها ، ولا شك أن كل أصل يُحتاج إليه ، غير أن كل حقيقة كما يحتاج لأصلها يحتاج لشرطها ، وانتفاء مانعها والشروط وعدم الموانع ليست أصولاً لتلك الحقائق .

فكما تحتاج السنبلة للبرة تحتاج للهواء اللَّين والندى المتواصل ، وعدم دابة تقلعها من أصلها ، وعدم عفَن يحصل لها من مَنْبَتِهَا ، ولا يقال : أصلها الهواء ، ولا عدم الحيوان المهلك ، وكذلك الإنسان يحتاج لهواء يتنفس فيه ، وقوت يغذيه ، وبيت يُؤويه ، وثوب يحميه ، ولا يقال : أصله الهواء ولا الثوب ، فالحاصل أن كل أصل مُحْتاج إليه ، ليس كل محتاج إليه أصلاً ،

---

(١) مظفر بن أبى محمد بن إسماعيل بن على أبو سعد ، أمين الدين التبريزى الرارانى : فقيه شافعى تعلم ببغداد ، وأعاد بالمدرسة النظامية ، وأفتى وناظر ، وقدم مصر ، وسافر إلى شيراز فمات بها ، نسبته إلى « راران » من قرى أصبهان . قال السبكى كان من أجل مشايخ العلم بمصر فقيهاً أصوليا عابداً زاهداً . . . . . له كتب منها « سمط الفوائد » و« التنقيح » فى الفقه ، وكتب أخرى . ولد سنة ٥٥٨ هـ ، وتوفى سنة ٦٢١ هـ.

ينظر طبقات ابن قاضى شهبه ٢/ ٩١ ، هدية العارفين ٢ ٤٦٣ ، الأعلام ٧/ ٢٥٧ ، طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ١٥٦

(٢) فى الأصل التعريف بدل إلى تعريف

فيكون حده جامعاً ليس مانعاً ؛ لاندراج حصول الشرائط ، وانتفاء الموانع فيه، وليست أصولاً ، ووافقه على هذا التفسير سراج الدين ، وصاحب «المنتخب » ، وتاج الدين غَيَّرَ الحد فقال : أصل الشئ ما منه الشئ ، فلا يَرِدُ عليه الشروط ، وعدم الموانع ؛ لأن الشروط ليس من شرطه ، ولا من عدم مانعه ، فهذا هو الباعث له على التغير فى ظاهر الحال، ويَرِدُ عليه سؤالان :

أحدهما : أنَّ « مِنْ » لفظ مشترك بين ثمانية مَعَانٍ ، كما تقرر فى كتب النحو : ابتداء الغاية وانتهاؤها وغير ذلك ، والمشترك يمتنع وقوعه فى الحدود لإجماله ، والحدود مرادة للبيان .

وثانيهما : سلمنا أن الاشتراك ليس مانعاً ، لكن معانيها كلها لا تصح فى هذا الموضع .

أما ابتداء الغاية ، فيصير معنى الكلام : كل ما منه ابتداء الغاية فهو أصل ، وليس كذلك ، كقولك : سرت من « مصر » إلى « مكة » ، وليس « مصر » أصل السير فى اللُّغة .

وأمَّا انتهاء الغاية كقولك : رأيت الهلال فى دارى من خلال السَّحَابِ ، فانتهاءُ رؤيتك إلى السَّحاب على ما قاله البعض .

وقال آخرون : بل ابتدأت الرؤيةَ من السحابِ ، فتكون لابتداء الغاية لا لانتهائها ، ومثله شممت المِسْكَ فى دارى من السوق ، وعلى الأوَّل ليس السحاب أصل رؤيتك لغةً ، وأما التبعيض فلأن معناه أن المجرور بـ « مِنْ » كل، والمتعلق بالمجرور جزؤه ، كقولك : قبضت من الدراهم عشرة ، فالعشرة بعض المال ، والمال أكثر منه ، ولا يصدق فيما هو أصل لغة أنه أكثر؛ فإنَّ البُرَّة ليست أعظم مِن السنبلة ، وليست السنبلة جزءاً منها ، بل السُّنبلة مؤلفة من أجزاء مخلوقة لله تعالى ، إما من الماء والتراب أو غيرهما قدر البرة

مراراً كثيرةً وأجزاء البرة كلها إلا قشرها ، نبتت من السنبلة ، فالقَضيَّة بالعكس السنبلة كل والأصل بعض ، وكذلك النواة فى النخلة ، والنطفة فى الإنسان .

وأمّا بيان الجنس نحو قوله تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ ﴾ [الحج : ٣٠] ، وقولنا : خاتم من فِضّة ، وباب من السَّاج ؛ فلأن معناه أن الأول أعم من المجرور ، فبين المتكلم أن المراد من ذلك العام هذا المخصوص، وأنه ليس مراده مطلق الباب ، بل الباب الكائن من السَّاج ، وكذلك بقية الصور.

والأصْلُ فى اللُّغة لا يمكن وجود فرعه بدونه ، فلا توجد السنبلة من غير بُرَّة ، ولا إنسان من غير نُطْفَةٍ فى جارى عادةِ اللهِ ، وقد تنخرق العادة كما فى آدم ، وعيسى عليهما السلام ، لكن اللُّغة إنما وضعت للعادة لا لما خرقها ، وإذًا بطل معنى العموم بطل بيان الجنس .

وأما الزيادة لتأكيد العموم نحو : ما جاءنى من أحدٍ .

أو تنصيص [(١)] العموم نحو : ما جاءنى من رَجُلٍ .

أو بمعنى « عند » نحو : قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنكُمْ مَلَائِكَةً فِى الأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴾ [الزخرف : ٦٠] أو غيرها مما ذكره النحاة فبعيدٌ جداً عن هذا الموطن ، وإنَّما بينت الذى يَقْرُبُ لتوهم إرادته ، أما البعيد جداً فلا أطول بذكره .

قال الآمِدِىُّ : أصل الشئ ما يستند تحقق ذلك الشئ إليه ، وينبغى أن يقول: فى مجرى العادة ، وإلا فيشكل عليه لخالق العالم سبحانه وتعالى ، فإن وجود كل شئ يستند إليه ، ولا يسمى فى اللُّغة أصلاً للبرة ولا لغيرها ، بل يقال له تعالى : خالق ولا يقال : أصل .

---

(١) فى الأصل إنما .

وقال أبُو الحُسَيْنِ [(١)] فى « شرح العمد » [(٢)] : « أصل الشرع ما يبنى عليه غيره » وهى أشد من العبارة الأولى .

قوله : « الفقه فى اللغة [(٣)] : فهم غرض المتكلم من كلامه » .

---

(١) محمد بن على الطيب ، أبو الحسين البصرى ، أحد أئمة المعتزلة ولد فى البصرة، قال الخطيب البغدادى : له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته ، من كتبه الإمامة ، تصفح الأدلة ، المعتمد فى أصول الفقه وغيرها ، توفى سنة ٤٣٦ هـ .

ينظر : وفيات الأعيان ١ : ٤٨٢ ، تاريخ بغداد ٣ : ١٠٠ ، كشف الظنون ١٢٠٠، ١٧٣٢ ، الأعلام : ٦/ ٢٧٥

(٢) وهو المعتمد .

(٣) الفقه لغة : اختُلفَ فيه ، فقال ابن فارس فى « المجمل » : هو العلم ، وجرى عليه إمام الحرمين فى « التلخيص » ، والْكِيَا الهراسى ، وأبو نصر بن القشيرى ، والماوَرْدى إلا أن حملة الشرع خصصوه بضرب من العلوم .

ونقل ابن السَّمْعانى عن ابن فارس : أنه إدراك علم الشئ . وقال الجوهرى وغيره : هو الفهم . وقال الراغب : هو التوسل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم. وفى « المحكم » لابن سيده : الفقه العلم بالشئ والفهم له ، والظاهر أن مراده بهما واحد وهو الفهم ، لأنه فسّر الفهم بمعرفة الشئ بالقلب ، ومعرفة الشئ بالقلب هو العلم به ، ومثله قول الأزهرى : فهمت الشئ عقلته وعرفته ، وأصرح منه قول الجوهرى : فهمت الشئ فهما علمته .

وظهر بهذا أن الفهم المفسّر به الفقه ليس فهم المعنى من اللفظ ، ولا فهم غرض المتكلم .

ونقل الفقه إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال كما أشار إليه ابن سيده حيث قال : غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا ، والعود على المندل .

قال ابن سراقة : وقيل : حده فى اللغة العبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر. وقال أبو الحسن فى « المعتمد » وتبعه فى « المحصول » : فهم غرض المتكلم ، ورُدّ بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام ، وبأنه لو كان كذلك لم يكن فى نفى الفقه عنهم منقصة ولا تعيير ، لأنه غير متصور ، وقد قال تعالى : ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ [سورة الإسراء : ٤٤] =

يَرِدُ عليه أن المنقول عن اللغة ، أنَّ الفقه هو مطلق الفهم .

قال المَازِرِى [(١)] فى « شرح البرهان » : الفِقْه ، والفَهْم ، والطِّب ، والشِّعْر ، والعِلْم ، خمس عبارات لمعنى واحد ، غير أنه اشتهر بعضها فى بعض أنواع الفهم ، فاشتهر الطِّب فى معرفة أحوالِ مِزَاج الإِنسان ، والشِّعْر فى معرفة الأَوْزَان ، والفِقْه فى معرفة الأحكام ، وإِلا فالعرب تقول : رجل طبيب إِذا كان عالماً .

قال الشاعر [(٢)] [الطويل] :

وَإِنْ تَسْأَلُونِى بِالنِّسَاءِ فَإِنَّنِى ... خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَبِيبُ [(٣)]

= وقال ابن دقيق العيد : وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به ، وينظر تفصيل ذلك فى البحر المحيط للزركشى .

(١) محمد بن على بن عمر التميمى المازرى ، أبو عبد الله : محدّث من فقهاء المالكية . نسبته إلى « مازر » بجزيرة صقلية ، ووفاته بالمهدية ، له « المعلم بفوائد مسلم» فى الحديث ، وهو ما علّق به على صحيح مسلم ، ولد سنة ٤٥٣ هـ وتوفى سنة ٥٣٦ هـ .

انظر : لحظ الألحاظ ٧٣ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٨٦ ، أزهار الرياض ٣ : ١٦٥ ، الأعلام : ٦/ ٢٧٧

(٢) علقمة بن عَبَدة (بفتح العين والباء) بن ناشرة بن قيس ، من بنى تميم ، شاعر جاهلى ، من الطبقة الأولى ، كان معاصراً لامرىء القيس ، وله معه مساجلات ، وأسر الحارث بن أبى شمر الغسانى أخاً له اسمه (شأس) فشفع به علقمة ومدح الحارث بأبيات ، فأطلقه . له « ديوان شعر » شرحه الأعلم الشنتمرى . توفى سنة ٢٠ قبل الهجرة .

انظر : الشعر والشعراء ٥٨ ، رغبة الآمل ٢ : ٢٤٠ ، الأعلام : ٤/ ٢٤٧

(٣) البيت لعلقمة الفحل فى ديوانه ص ٣٥ ؛ وأدب الكاتب ص ٥٠٨ ؛ والأزهية ص ٢٨٤ ؛ والجنى الدانى ص ٤١ ؛ وحماسة البحترى ص ١٨١ ؛ والدرر : ٤/ ١٠٥، والمقاصد النحوية : ٣/ ١٦ ، ٤/ ١٠٥ ، وهمع الهوامع : ٢/ ٢٢، وبلا نسبة فى جواهر الأدب ص ٤٩ ؛ ورصف المبانى ص ١٤٤ .

أى عارف ، وقال الله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] ، أى لا تعرفون ، وقال عليه السلام : « رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ » (١) الحديث ، أى أفهم .

إذا تقرر هذا ، فحدّه حينئذ غير جامع لخروج فهم الصنائع وغيرها منه ، وتقول العرب : فلان يفقه الخير والشر ، وهو عكس حده للأصل ، فإنه كان غير مانع فكان ينبغى أن يقول : هو فى اللغة الفهم ، كما قال غيره ، ووافقه « المنتخب » على ذلك ، وسكت سِرَاجُ الدِّينِ وتاج الدين عن هذا التفسير جملة ولم يذكراه ألبتة

« فائدة »

قال الشيخ أبو إسحاق (٢) فى « شرح اللّمع » : الفقه فى اللُّغة : فهم

---

(١) اخرجه الشافعى فى المسند كما فى الترتيب للسندى : ١/١٦ فى كتاب العلم باب (١) ، والترمذى فى السنن : ٥/٣٥٣٤ فى كتاب العلم ، باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ، حديث (٢٦٥٨) من حديث زيد بن ثابت - رضى الله عنه - ، والدارمى فى السنن : ١/١٧٥ ، فى المقدمة ، باب الاقتداء بالعلماء ، وأحمد فى المسند: ٥/١٨٣ ، فى مسند زيد بن ثابت - رضى الله عنه - ، وأبو داود فى السنن : ٤/٦٨ فى كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم ، حديث (٣٦٦٠) ، والترمذى فى السنن : ٥/٣٣ ، ٣٤ ، فى العلم ، باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع حديث (٢٦٥٦) وقال : « حديث حسن » ، وابن ماجه : ١/٨٤ فى المقدمة ، باب من بلغ علماً حديث (٢٣٠) ، واخرجه الطبرانى فى الكبير : ٢/١٣١ ، ٤/١٧٢ ، والبغوى فى شرح السنة (بتحقيقنا) : ١/٢٠١ ، وانظر مجمع الزوائد للهيثمى : ٨/١٣٨ .

(٢) إبراهيم بن على بن يوسف بن عبد الله ، أبو إسحاق الشيرازى ، ولد سنة ٣٩٣ ، أخذ الفقه على أبى عبد الله البيضاوى ، وابن رامين ، وقرأ على الجزرى ، وقرأ الأصول على أبى حاتم القزوينى ، وشيوخ كثيرين ، كان عالماً عاملاً ورعاً اشتهر وارتفع ذكره . قال أبو بكر الشاشى : الشيخ أبو إسحاق حجة الله تعالى على أئمة العصر ، وقال عن نفسه : لم أدخل بلداً ولا قرية إلا وجدت قاضيها أو خطيبها أو =

الأشياء الدقيقة ، ولذلك تقول : فهمت كلامك ، وفقهته ، ولا تقول : فقهت أن السماءَ فوقنا والأرضَ تحتنا ، وقاله غيره أيضاً ، وعلى هذا لا يكون مرادفاً للعلم كما قاله المَازِرِى ، بل مباين ، ومسماه بعض أنواع مسمى العلم.

« فائدة »

قال ابْنُ عَطِيَّة [1] فى « تفسيره » : يقال : فَقَهَ وَفَقِهَ وَفقُه - بفتح القاف وكسرها وضمها .

فبالفتح إِذا سبق غيره للفهم ، كَوزْن غَلَبَ .

وبالكسر إِذا فهم .

وبالضَّمِّ إِذَا صَارَ الفقْهُ له سجيةً ، فيكون على وَزْن فَعُلَ بالضم ؛ لأنه شأن أفعال السَّجَايا الماضية نحو ظَرُفَ فهو ظريف ، وشَرُفَ فهو شريف ، وكَرُمَ فهو كريم .

= مفتيها من تلاميذى . له تصانيف منها : « التنبيه » و« اللمع » وغيرهما . مات سنة ٤٧٦ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ٢٣٨ ، طبقات السبكى : ٣/ ٨٨ ، وفيات الأعيان: ١/ ٩ ، والأعلام : ١/ ٤٤ ، مرآة الجنان : ٣/ ١١٠ ، كتاب العبر : ٣/ ٢٨٣، تهذيب الأسماء واللغات : ٢/ ١٧٢ .

(١) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربى ، من محارب قيس ، الغرناطى ، أبو محمد : مفسر ، فقيه ، أندلسى ، من أهل غرناطة ، عارف بالأحكام والحديث ، له شعر . ولي قضاء المرية ، وكان يكثر الغزوات فى جيوش الملثمين ، توفى بلورقة . له « المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز » ، ولد سنة ٤٨١ هـ وتوفى سنة ٥٤٢ هـ .

انظر : نفح الطيب ١ : ٥٩٣ ، قضاة الأندلس ١٠٩ ، الأعلام : ٣/ ٢٨٢ ، بغية الوعاة ٢٩٥

واسم الفاعل من الأولين فاعل نحو : سمع فهو سامع وغلب فهو غالب، ومن الثالث فعِيل نحو : شرف فهو شريف ، وكذلك تقول : فَقُهَ فهو فقيه .

قوله : والفقهُ في اصطلاح العلماء : « أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها ، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة »[1] .

تقريره : أنه قال : بعد هذا ما هو شرح الحد ، ويكمل إِيضاحه أيضاً بالإِيراد عليه من الأسئلة ، وهي ثمانية :

السؤال الأول : في احترازه بالعملية عن كون الإِجماع حجة ، وخبر الواحد والقياس حجة ، فهو إشارة منه إلى أن الله - تعالى - أوجب علينا أن نتعلم أصولَ الفقه لضبط الشريعةِ ، وكذلك جلّ أصول الدين ، وهي أمور تعلم ولا تعمل ، ولا يقال للعالم بها : فقيه في العرف ، بل أصولي ، فاحتاج لإخراجها عن الحد ، هذا يتجه غير أن كل قيد في حدٍّ إنما يذكر ليحترز به من ضده ، هذه قاعدة الحدود فقوله : « العملية » يقتضي الاحتراز عن الأحكام الشرعية العملية الكائنة بالقلب دون عمل الجوارح ، وعلى هذا يخرج بعض الفقه من الحد ؛ لأن الفقيه كما يكون فقيهاً بالعلم بوجوب الصلاة والصوم ، يكون فقيهاً بالعلم بوجوب النية ، والإِخلاص ، وتحريم الربا والحسد ، وأمور كثيرة لا توجد إِلا في القلب ، فقد تعلَّق الفقه بعمل الجوارحِ والقلب أيضاً ، فإخراجه يقتضي إخراج بعض المحدود ، فلا يكون الحدُّ جامعاً .

---

(١) هذا تعريف الإمام الرازي للفقه وقيل : هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسبة من أدلتها التفصيلية ، وعرفه الأرموي بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية التي لا يعرف بالضرورة كونها من الدين إذا حصل بالاستدلال على أعيانها ، وهذا أدق من تعريف صاحب المحصول كما نبه على ذلك التستري في حل عقد التحصيل .

ينظر : البحر المحيط : ٢١/١ ، الإبهاج : ٢٨/١ ، نهاية السول : ٢٢/١ ، التحصيل : ١٦٧/١ .

وسيف الدين قال : الفروعية إلى آخر الحد ، فبقوله : الفروعية دخلت الأعمال والنيات ، وجميع ما ورد نقضاً ؛ لأنها تسمى فروعية ، ولا يرد عليه نقض ، وخرج بالفروعية علم الأصلين ، فاستقام حده بقوله : الفروعية ، فإن قلت : بل هذه داخلة فى حده ؛ لأنها تعمل بالقلب ، وهو قد أخرج غير العملية فقط ، وأخذ جميع العمليات كانت بالجوارح أو بالقلب قلت : سؤال حسن ، غير أنه يبطل بما ذكره من الإجماع والقياس وخبر الواحد ، فإنها أمور يتصرف فيها وبها فى القلب ، ويقدم ويؤخر ، ويحقق اعتقاداتها وأنها معتبرة شرعاً ، فللقلب فيها أعمال كثيرة ، والأصولى يعمل بقلبه وبفكره فيها تحقيقاً وإلغاء ، ومع ذلك لا يُسَمَّى فقيهاً ، فعمل القلب إن كان معتبراً دخل عمل الأصولى[1] بقلبه ، أو غير معتبر خرج الإخلاص والنية وغيرهما.

السؤال الثانى : ثم الألف واللام فى قوله : العملية مشكلة ؛ لأن الألف واللام تستعمل لاستغراق الجنس ، نحو : ﴿ **لا تَقْرَبُوا الزِّنَا** ﴾ [الإسراء : ٣٢] ، وللمعهود من الجنس نحو قوله تعالى : ﴿ **كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ** ﴾ [المزمل : ١٦] ، أى الرسول المعهود بتقدم ذكره الآن .

ولبيان حقيقة الجنس نحو قول السيد لعبده : اذهب إلى السوق ، فاشتر لنا الخبز واللحم ، أى هذه الحقيقة ، ولم يرد جميع الأفراد ، ولا معهوداً منها ، وهذا هو غالب استعمالها ، وهو الذى يمكن أنْ يفسر به فى هذا الموضع .

ولها عند النحاة مواضع أخر لا تحسن هاهنا .

كالتسوية نحو هذا الرجل يسوونه بين النَّعْتِ والمنعوت .

---

(١) فى الأصل علم أصول الدين .

والتزين نحو دل الدليل على حدوث العالم أى دليل دل على حدوثه .

واللام حلية فى الدليل ، وزينة فى النطق ، وفى الفعل على معنى الزيادة نحو قول الشاعر [الطويل] :

يَقُولُ الخَنَا وَأَبْغَضُ العُجْـمِ نَاطِقـاً إِلَى رَبِّنَا صَوْتُ الحِمَارِ اليُجَدَّعُ [1]

وموصولة : وهى الكائنة فى الصفات نحو : الضارب والضاربة ، أى : الذى ضرب والتى ضربت [2] . فنقول : إنْ كان المراد هاهنا استغراق الجنس، والقاعدة أن صيغة العموم كلية لا كل .

---

(١) البيت لذى الخرق الطهوى فى تخليص الشواهد ص ١٥٤ وخزانة الأدب : ١/ ٣١ ؛ ٥/ ٤٨٢ ؛ والدرر : ١/ ٢٧٥ ؛ وشرح شواهد المغنى : ١/ ١٦٢ ؛ ولسان العرب : ٨/ ٤١ (جدع) والمقاصد النحوية : ١/ ٤٦٧ ؛ وبلا نسبة فى الإنصاف : ١/ ١٥١ ؛ وتذكرة النحاة ص ٣٧ ؛ وجواهر الأدب ص ٣٢٠ ؛ ورصف المبانى ص ٧٦؛ وسر صناعة الإعراب : ١/ ٣٦٨ ؛ وشرح المفصل : ٣/ ١٤٤ ؛ وكتاب اللامات ص ٥٣ ؛ ولسان العرب : ١٢/ ٣٨٦ (عجم) ، ١٢/ ٥٦٤ (لوم) ؛ ومغنى اللبيب : ١/ ٤٩ ؛ ونوادر أبى زيد ص ٦٧ ؛ وهمع الهوامع : ١/ ٨٥ .

(٢) وهى نوعان : لازمةٌ وغير لازمة .

فالأولى كالتى فى الأسماء الموصولة ، على القول بأنَّ تعريفها بالصلَة ، وكالواقعة فى الأعلام ، بشرط مُقَارنتها لنَقْلها ، كالنَّضْر والنُّعْمان ، واللات والْعُزَّى ، أو لارتجالهَا كالسَّمَوْأل ، أو لغَلَبَتها على بعض مَنْ هى له فى الأصل كالبَيْتِ للكعبة والمَدينة لطَيْبَةَ والنَّجْم للثريا ، وهذه فى الأصل لتَعْرِيف العهد .

والثانية نوعان : كثيرة واقعة فى الفصيح ، وغيرها .

فالأولى الداخلة على عَلَم منقول من مجرد صالح لها مَلْمُوحٍ أصلُه كحَارِث وعبَّاس وضَحَّاك ، فتقول فيها : الْحرِثُ ، وَالْعبَّاس ، وَالضَّحَّاك ، ويتوقف هذا النوع على السماع ، ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلك فى نحو محمد ومعروف وأحمد ؟ .

والثانية نوعان : واقعة فى الشعر ، وواقعة فى شذوذ من النثر .

فالأولى كالداخلة على يَزِيدَ وعَمْرو فى قوله :

بَاعَدَ أمَّ الْعَمْرِو مِنْ أَسِيرِهَـا حُرَّاسُ أَبْوَابٍ عَلَى قُصُورِهَا

=

وفى قوله :

والفرق بينهما أن الكلية هى الحكم على كل واحد بحيث لا يبقى واحد نحو: قولنا : كل رجل يشبعه رغيفان غالباً ، فتصدق باعتبار الكلية ، وتكذب باعتبار الكل ، الذى هو المجموع ، والكل نحو قولنا : كل رجل يشيل [1] ألف قنطار فتصدُقُ باعتبار الكل ، وتكذب باعتبار الكلية ، فإن أراد باللام الكلية كان معنى الفقه صادقاً بكل فرد فرد على حاله ، فيكون مَنْ قام به العلم ، بأى حكم - كان وحده يسمى فقيهاً ، وليس كذلك فى العرف ، وإنْ أراد باللام الكل لا الكلية لزم ألا يسمى أحد فقيهاً ؛ لأن مجموع الأحكام العملية لم يحصله أحد ، وإن أراد العهد تعذر ؛ لأنه لا معهود بَيْنَنَا، ولأنه لو نشأ مجتهد ، واتبعه فى تصانيفه طلبة سموا فقهاء ، مع أنَّ ما اشتغلوا به غير معهود .

قال الشَّيْخُ أَبُو عَمْرِو بْنُ الحَاجِبِ [2] :

= رَأَيْتُ الْوَلِيدَ بْنَ الْيَزِيدِ مُبَارَكاً   شَدِيداً بِأَعْبَاءِ الخِلافَةِ كَاهِلُهْ

فأما الداخلة على وليد فى البيت فللَمْح الأصل ، وقيل : أل فى اليزيد والعمرو . للتعريف ، وإنهما نُكِّرَا ثم أدخلت عليهما أل ، كما ينكر العلم إذا أضيف كقوله :

عَلا زَيْدُنَا يَوْمَ النَّقَارَاسَ زَيْدَكَمْ   [بأَبْيَضَ مَاضِى الشَّفْرَتَيْنِ يَمَانِ]

أجاز الكوفيون وبعضُ البصريين وكثيرٌ من المتأخرين نيابَة أل عن الضمير المضاف إليه، وخرّجُوا على ذلك ﴿ فإنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ .

من الغريب أن أل تأتى للاستفهام ، وذلك فى حكاية قُطْرُب « الْ فَعَلْتَ ؟ » بمعنى هل فعلت ، وهو من إبدال الخفيف ثقيلاً كما فى الآل عند سيبويه ، لكن ذلك سهل ؛ لأنه جعل وسيلة إلى الألف التى هى أخف الحروف . ينظر : مغنى اللبيب .

(١) يشيل : يقال : شَالَت النَّاقَةُ بِذَنَبِهَا تَشُولُهُ شَوْلاً وَشَوَلاناً ، وأَشَالَتْهُ واسْتَشَالَتْهُ، أىْ رَفَعَتْهُ .

ينظر : لسان العرب : ٤/٢٣٦٣ ، ترتيب القاموس : ٢/٧٧٨ .

(٢) عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس ، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب : فقيه مالكى ، من كبار العلماء بالعربية ، كردى الأصل . ولد فى إسنا من صعيد =

« المراد : أقل الجمع [1] ثلاثة » ، ورد عليه أنه يلزم أن من عرف ثلاثة أحكام ينبغى أن يسمى فقيهاً فى العرف وليس كذلك .

= مصر ، ونشأ في القاهرة ، وسكن دمشق ، وكان أبوه حاجباً فعرف به ، له تصانيف كثيرة منها « الكافية » في النحو ، « الشافعية » في الصرف . ولد سنة ٥٧٠ هـ ، وتوفى سنة ٦٤٦ هـ .

انظر : وفيات الأعيان : ١ : ٣١٤ ، الطالع السعيد ١٨٨ ، مفتاح السعادة ١ : ١١٧ ، غاية النهاية ١ : ٥٠٨ ، الأعلام : ٢١١/٤ .

(١) والخلاف فى أن أقل الجمع ماذا ؟ لا بد من تحريره ، فنقول : ليس الخلاف فى معنى لفظ الجمع المركب من « الجيم والميم والعين » كما قال إمام الحرمين ، والِكيَا الهراسى ، وسليم فى « التقريب » فإنَّ « ج م ع » موضوعها يقتضى ضم شئ إلى شئ، وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد ، بلا خلاف .

قال سليم : بل قد يقع على الواحد ، كما يقال : جمعت الثوب بعضه إلى بعض ، وإليه يشير كلام الأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني فى كتاب « الترتيب » ، وإن لفظ الجمع محل وفاق ، فإنه قال : لفظ الجمع فى اللغة له معنيان : الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعاً ، والجمع الذى هو لقب ، وهو اسم لعدد وضع فوق الاثنين للاستغراق وأقله ثلاثة ، وهذا اللقب لهذا العدد كسائر الألقاب كزيد وحمار ونار .

واستشكل ابن الصائغ النحوى محل الخلاف فى هذه المسألة ، فقال ابن الصائغ فى «شرح الجمل » : الخلاف فى هذه المسألة إن كان المراد به الأمر المعنوى ، فلا شك فى أن الاثنين جمع ؛ لأنه ضم أمر إلى آخر ، وإن كان المراد أنه إذا ورد لفظ الجمع ، فهل ينبغى أن يحمل ؟ فلا شك أن الأصل فيه ، والأكثر إطلاق لفظ الجمع على الثلاثة فصاعداً ، وهو قول أئمة اللغة ، ويكفى فيه قول ابن عباس لعثمان : ليس الإخوة أخوين بلغة قومك ، وموافقة عثمان له ، حيث استدل بغير اللغة .

ونص سيبويه على أنه يجوز أن يعبر عن الاثنين بلفظ الجمع ، مع أن للتثنية لفظاً ، وحمله عليه قوله تعالى : ﴿ لا تخفْ خصمان ﴾ [سورة ص : ٢٢] ، لأن الخطاب وقع لداود عليه السلام من اثنين ، وقوله تعالى : ﴿ فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ﴾ [سورة الشعراء : ١٥] ، وقال ابن خروف : يحتمل أن يكون ضمير معكم لهما ولفرعون ، وبه جزم ابن الحاجب . =

. . . .

= وقال السِّيرَافِى فى قوله فى الآية الأخرى : ﴿ إننى معكما ﴾ [سورة طه : ٤٦] يدل على ما قاله سيبويه ، وأيضاً فالمعنى وأنا معكم فى النصرة والمعونة ، فلا يصلح أن يشركهما فرعون فى ذلك .

إن فرض الخلاف فى صيغة الجمع الذى هو « ج م ع » امتنع إتيانه فى غيرها ؛ بل صرحوا بعدم مجيئه فيه ، بل الخلاف فى مدلوله ، وحينئذ فمدلولها كل ما يسمى جمعاً، وصيغ الجموع شيئان : جمع قلة ، وجمع كثرة ، واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين والثلاثة على الخلاف ، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة .

قال الزمخشرى وغيره : وقد يستعمل أحدهما مكان الآخر ، وتصريحهم بالاستعارة يقتضى أن كلاً منهما مستعمل فى معنى الآخر مجازاً ، فإن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة ، فإذا استعمل فيها دونها كان مجازاً ، وإن كان الخلاف فى جمع الكثرة لم يستقم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر ، وإطلاقه على الثلاثة حينئذ مجاز .

والبحث فى هذه المسألة ليس فى المجاز ، فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه ، إنما الخلاف فى كونه حقيقة ، بل لا خلاف فى جواز إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد مجازاً ، فكيف الاثنان ؟ وإن كان الخلاف فى جمع القلة ، وهو المتجه ؛ لأنه موضوع للعشرة فيما دونها ، فيجوز أن يقال أقله اثنان ، لكن لا يجوز أن يكون هذا مرادهم ؛ لأنهم ذكروا تمثيلهم فى جموع الكثرة ، فدل على أن مرادهم الأعم من جمع القلة وغيره .

وقد حكى الأصفهانى عنه هذا الإشكال ، ثم قال : والحق أن الخلاف يجوز مطلقاً سواء كان جمع قلة أو كثرة ، ونقول : جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة فإنه لا يصدق على ما فوق العشرة .

قال : وإن ساعد على ذلك منقول الأدباء فلا كلام ، وإلا فمتى خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق ، ولا يمكن ادعاء إجماعهم على خلاف ذلك . ويقدح فى ذلك نقل القَرَافِى عن ابن الأعرابى والزمخشرى وغيرهما أن جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلَا مستعاراً .

ويشهد لما قاله القَرَافِى من تخصيص الخلاف بجمع القلة ما نقله إلْكِيا عن إمام الحرمين ، لكن كلام إلْكِيا يخالفه ، وأيضاً فقد قال أصحاب الشافعية : لو قال له على دراهم قُبِلَ تفسيره بثلاثة مع أنه جمع كثرة . =

. . . .

= الثانى : أن الخلاف فى هذه المسألة إنما هو حيث قامت قرينة على أنه لم يرد بالجمع الاستغراق ، أما مطلق الكلام عند المعمِّمين فحقيقة فى الاستغراق ، قاله إلْكِيا الطبرى ، وهذا أخذه من شيخه إمام الحرمين ، فإنه قال : هذه المسألة لا حاجة إليها ، إلا إذا قامت المخصصات ، وإلا فالألفاظ للعموم عند فقدان أدلة التخصيص .

ونازعه الإبْيارى وقال : إنه غير صحيح لا على أصله ، ولا على أصل غيره ، أما أصله فإنه يرى أن الألفاظ عند التنكير لأقل الجمع ، فإذا لم يعرف أقل الجمع كيف يحكم بأن الألفاظ مقتصرة عليه ؟ وكذلك نقول فى جمع القلّة ، وإن عرف أنه لأقل الجمع ، فلا بد إذَنْ من بيان أقل الجمع بالنسبة إلى جمع المذكر ، وإلى جمع القلة وإن عرِّف ؛ وأما على رأى الفقهاء فإنهم مفتقرون إلى ذلك فيما يتعلق بالإقرار والإنكار ، والإلزام والالتزام والوصايا وغيرها .

وذكر بعض شراح « اللّمع » أنه لا خلاف فى جواز الكناية عن الاثنين بلفظ الجمع ، ولكن الخلاف هل هو حقيقة فى الاثنين أو مجاز ، على الوجهين .

وقال الأستاذ أبو منصور : الخلاف فى أقل الجمع الذى تقتضيه صيغة الجَمع بنفسها أو بعلامة الجمع ، وهو ظاهر كلام الغزالى أيضاً ، فإنه جعل من صور الخلاف لفظ الناس . وفيه مذاهب :

الأول : أن أقله اثنان ، وهو المروى عن عُمَر وزَيْد بن ثابت ، وحكاه عبد الوهاب عن الأشعرى وابن الماجِشُون ، قال الباجى : وهو قول القاضى أبى بكر ، وحكاه هو وابن خويزمَنْدَاد عن مالك ، واختاره الباجى ، وقال القاضى أبو الطيب : كان الأشعرى يختاره وينصره فى المجالس . ونقله صاحب « المصادر » عن القاضى أبى يوسف . قال : ولهذا ذهب إلى انعقاد صلاة الجمعة باثنين سوى الإمام ، فجعل قوله: ﴿ فاسْعَوْا إلى ذكر الله ﴾ [سورة الجمعة : ٩] متناولاً اثنين ، وأنكر ذلك السَّرَخْسِى.

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر ، وسليم عن الأشعرية ، وبعض المحدثين، وقال ابن حزم : إنه قول جمهور أهل الظاهر ، ثم أجاز خلافه .

وحكاه ابن الدَّهان النحوى فى « الغرَّة » عن محمد بن داوُد وأبى يوسف والخليل ونِفْطَويه . قال : وسأل سيبويه الخليل عن ما أحسن فقال : الاثنان جمع ، وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة ، واختاره الغزالى ، وقد يحتج لهذا بقوله تعالى : ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ [سورة الأعراف : ١٣٨] لأنهم =

. . . .

= طلبوا إلهاً مع الله ، ثم قالوا : ﴿ كما لهم آلهة ﴾ [سورة الأعراف : ١٣٨] ، فدل على أنهم إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة آلهة .

الثاني : أن أقله ثلاثة ، وبه قال عثمان وابن عباس ، وهو ظاهر نص الشافعي في الرسالة ، ونقله الرُّويَاني في « البحر » في كتاب « العِدَد » عن نص الشافعي ، قال : وهو مشهور مذهب أصحابنا ، وقال إمام الحرمين : إنه ظاهر مذهب الشافعي ، وقال إلْكِيا : هو مختار الشافعي ، ونقله ابن حزم عن الشافعي ، وبه يأخذ ، ونقله القاضي أبو الطيب عن أكثر أصحابنا ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إنه ظاهر المذهب، ورأيت من حكي عنه اختيار الأول ، وهو سهو .

ونقله عبد الوهاب عن مالك ، قال : وبه أجاب فيمن قال : « عليَّ عُهُودُ الله » أنها ثلاثة ، وله عليَّ دراهم ونحوه .

ونقله أبو الخطاب من الحنابلة عن نص أحمد بن حنبل ، وحكاه سليم في «التقريب» عن أهل العراق وعامة المعتزلة ، وحكاه ابن الدَّهان عن جمهور النحاة .

وقال ابن خَرُوف في « شرح الكتاب » : إنه مذهب سيبويه قال : وإذا كانوا لا يوقعون الجمع الكثير موضع القليل ، ولا القليل موضع الكثير إذا كان للاسم جمع قليل وكثير فأحْرَى ألا يُوقعوا على الاثنين لفظ الجمع ، وقال الأستاذ أبو بكر بن طاهر: الاثنان وإن كان جمعاً لا يعبر عنهما بذلك لِلَّبسِ . انتهى .

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة ، ونسبته على أن المراد أقل الجمع للعدد . قال : فأما الاثنان فجمعهما جَمْعُ اجتماع لا جمع عددٍ .

وقال القَفَّال الشاشي في أصوله : أقل الجمع ثلاثة ، ولهذا جعل الشافعي أقل ما يعطى من الفقراء والمساكين ثلاثة ، وقال في الوصية للفقراء : إن أقلهم ثلاثة ، ولأن الأسماء دلائل على المسميات ، وقد جعلوا للمفرد والمثنى صيغة ، فلا بدَّ وأن يكون للجمع صيغة خلافهما .

وقال المَاوَرْدِي في « الحاوي » : إن أقل الجمع ثلاثة ، أي أقل جمع ، ومَن جعل أقل الجمع اثنين جعلهما أقلَّ العموم . قال شمس الأئمة السرخسي : ونص عليه محمد في « السير الكبير » ، وظن بعض أصحابنا أن أبا يوسف يقول : إن أقله اثنان على قياس مسألة الجمعة ، وليس كذلك ، فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة . =

قال الشيخ شرف الدين بن أبى الفضل المرسى [1] : « اللام » لمطلق الحقيقة ، ويكون المراد أنها تصدق بحكم واحد ، ولا يشكل أن أهل العرف لا يسمون من علم حكماً واحداً فقيهاً ، فإنَّ صيغة فَعِيْل إنما هى للمعنى تفيد كونه سجية ، والحدود إنما وضعت لأجل المعنى الأعم ، أمَّا بقيدِ كونِه سجيَّةً فلا ، والذى يستحقه أصل المعنى الأعم فَاقِهٌ لا فَقِيهٌ ، فلا يضر الحد سلب فقيه ، وهذا جواب جيد حسن ، ويمكن الجواب بأنها للعهد .

وتقريره : أن الخاصة ، والعامة مجمعون على سَلْب الفقه عن طوائف من

= وإذا قلنا بهذا القول ، فهل يصح إطلاقه على اثنين على جهة المجاز أم لا يصح أصلاً؟ فيه كلام ، والمشهور الجواز . وحكى ابن الحاجب قولاً أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازاً ، وفى ثبوته نظر نقلاً وتوجيهاً ، ولم يصح مجازاً من مجاز التعبير بالكل عن البعض .

الثالث : الوقف حكاه الأصفهانى فى « شرح المحصول » عن الآمدى ، وفى ثبوته نظر ، وإنما أشعر به كلام الآمدى ، فإنه قال فى آخر المسألة : وإذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين ، فعلى الناظر الاجتهاد فى الترجيح ، وإلا فالوقف لازمٌ ، هذا كلامه ، ومجرد هذا لا يكفى فى حكايته مذهباً .

الرابع : أن أقله واحد . هكذا حكاه بعضهم ، وأخذه من قول إمام الحرمين .

ينظر : البحر المحيط للزركشى : ٣/١٣٥ - ١٤٣ وسيأتى كلام القرافى عليه .

(١) محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد ، شرف الدين ، أبو عبد الله السلمى المرسى ، ولد سنة ٥٦٩ ، وورد مكة ، ثم رحل إلى العراق ، وخراسان ، وتفقه بنظامية بغداد وسمع بتلك الأقاليم على خلائق ، ذكره ابن النجار فى تاريخه ، فقال : « كان من الأئمة الفضلاء فى جميع فنون العلم قال : وله قريحة حسنة ، وذهن ثاقب ، وتدقيق فى المعانى ، ومصنفات فى جميع العلوم ، وله النظم والنثر الحسن. . » مات سنة ٦٥٥ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ٢/١٢٢ ، الأعلام : ٧/ ١١٠ ، طبقات السبكى: ٥/٢٩ ، ومعجم الأدباء : ١٨/٢٠٩ ، ونفح الطيب : ١/٤٤٣ ، وشذرات الذهب : ٥/٢٦٩ .

أهل الحِرَف وغيرهم ، ومجمعون على إثباته لطائفة هى عند أهل العرف معروفة ، ومن تحدد واتصف عندهم بتلك الصفة سموه فقيهاً ، وإن لم يتصف قالوا : ليس بفقيه ، والقضاء على المحال بالنفى أو الإثبات من جميع الناس فرع تصورهم ما لأجله ينفون ، وما لأجله يثبتون ، فتكون هذه الصورة التى لأجلها ينفون ويثبتون معلومة عند جميعهم ، فهى معهودة ، والمراد باللام تلك الصورة فصح أنها للعهد ، فهذا تقرير هذه الصورة من حيث الإجمال ، وأما من حيث التفصيل فقد أشار إليه سَيْفُ الدِّينِ [(١)] بقوله فى حده جملة غالبة من الأحكام احترازاً من الحكم الواحد ونحوه ، ولم تتعيَّن هذه الجملة بمذهبٍ معين ، ولا بتصنيف معين ، ولو طرأ مجتهد كما تقدم فى السؤال صح أن مذهبه من حفظه منه جملة غالبة يسمى فقيهاً ، وهذا أحسن الأجوبة، فإنَّ جواب شرف الدين يَرِد عليه أن أهل العرف إذا قيل لهم : مَنْ عرف حكماً واحداً هل هو من أهل الفقه أو من العوام ؟

قالوا : ليس هو من أهل الفقه ، فيسلبون عنه الفقه ، ولفظ الفقه لأصل المعنى لا لكونه سجيَّة ، فلا يجد عنه جواباً كما وجده فى لفظ فقيه ، وهذا الجواب الأخير لا يَرِد عليه شئ من ذلك ، ولا بد من تصور ورود هذه الأسئلة ، والجواب عنها من استحضار قاعدة ، وهو أن كل معنى قائم بمحل وجب أن يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ، كمن قام به السَّوَاد سمى أسود، ومن قامت به الحركة سمِّى متحركاً ، ويمتنع الاشتقاق لغيره كما يأتى تقريره ، فلهذه القاعدة استدللنا بالسلب على عدم معنى الفقه ، وبثبوت الاسم المشتق من لفظ المعنى الذى هو فقيه على ثبوته ، وإيراد السؤال فى «لام » العملية أولى من إيراده فى « لام » الأحكام ؛ فإن « لام » الأحكام ليس المراد بها أحكام الفقه فقط ، بل العقلية والفقهية ، فالإيراد فيها غير

---

(١) ينظر الإحكام : ٨/١ ، نهاية السول : ٢٨/١ .

متجه، لأنه أخرج بعد هذا العقلية بقوله : الشرعية ، ثم أخرج هنا أيضاً أحكام أصول الفقه وأصول الدين بقوله : « العملية » بل لا ينبغى إيراد هذا السؤال إلا على لام العملية ؛ لأنه قصد بها الفقه وحده .

السؤال الثالث : على قوله : « المستدل على أعيانها » ، قال : إنه احترز به عما للمقلّد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية ؛ لأنه إذا علم أن المفتى أفتى بهذا الحكم ، وأن ما أفتى به المفتى ، فهو حكم الله تعالى فى حقه لعلم أن هذا حكم الله - تعالى - فى حقه ، مع أنه لا يسمى فقيهاً ؛ لأنه لا يستدل على أعيانها ، فنقول : صيغة المستدل على أعيانها صيغة مفعول ما لم يسم فاعله ، وإذا كان الفاعل لم يذكر فنقول : هذه الأحكام التى حصلت للمقلّد هى مستدل على أعيانها ؛ لأن المجتهدين استدلوا على أعيانها، فما خرج المقلّد بهذا القيد ، فإن قلت : يرد عليه أيضاً أن العلم ليس حاصلاً للمقلد ، فإن إحدى المقدمتين غيرُ معلومة وهي الكبرى .

أما قوله : هذا أفتانى به المفتى ، فمعلوم له بالجنس .

وأما قوله : وكل ما أفتى به المفتى ، فهو حكم الله تعالى قطعاً ، فهذا إنما يحصل لمن علم أن الإجماع انعقد على أن حكم الله - تعالى - فى حق المقلدين ما أفتاهم به المجتهدون ، وهذا الإجماع أولاً غير صحيح ، فإن الإمام قد حكى فى كتاب « الاجتهاد » أن معتزلة « بغداد » قالوا : لا يجوز للعامى تقليد المجتهدين .

وقال الجُبَّائِيُّ [1] : لا نجوزه فى غير مسائل الاجتهاد ، سلمنا حصول

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى أبو على ، من أئمة المعتزلة ، رئيس علماء الكلام فى عصره ولد سنة ٢٣٥ هـ ، إليه نسبة الطائفة الجبائية ، له تفسير حافل رد عليه الأشعرى وله مقالات انفرد بها فى المذهب . توفى سنة ٣٠٣ هـ .

ينظر : المقريزى ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٨٠ ، البداية والنهاية ١١ : ١٢٥ ، اللباب ١ : ٢٠٨ ، مفتاح السعادة ٢ : ٣٥ ، الأعلام : ٢٥٦/٦ .

الإِجماع ، لكن من أين لهذا العامى العلم به ؟ بل أكثر الفقهاء لا يعرفه ولا شعور له به ، وإِذا لم يحضر العلم بالإِجماع فى ذهن العامى ، لا تكون المقدمة الثانية معلومة له لعدم موجب للعلم من ذهنه ، فلا يكون العلم حاصلاً للعامى ، بل عنده ظن نشأ عن ظاهر حال المفتى ، وهو أن الظاهر من حال من انتصب للفُتْيَا بين المسلمين ألا يفتى إلا بحكم الله تعالى ، أما القطع فلا ، فعلى هذا يكون العامى خارجاً عن الحد بقوله فى القيد الأول العلم بالأحكام ، فهذا القيد حَشْو فى الحد ، والحشو فى الحدود لا يجوز .

قلت : أما خلاف معتزلة « بغداد » ، فمسبوق بإجماع الصحابةِ - رضي الله عنهم - فإنهم ما كانوا يُنْكِرُون على جُلف الأعراب وعوام الناس استفتاءهم لفقهاء الصحابة ، بل لو أقدموا على التصرفات بغير استفتاء ذموهم، فالإِجماع حاصل . وأمَّا أنَّ هذا الإِجماع يجهله كثير من الفقهاء فضلاً عن العوام فصحيح ، غير أن الحدود يحترز فيها عن النقوض ، وإِن كان وقعها نادراً جداً ، وليس من المستحيل فى مجارى العادات اطّلاع جماعة من العوام الذين يخالطون الفقهاء والفضلاء من غير اشتغال بالفقه أن يطلعوا على هذا الإِجماع ، فتلك الطائفة إِذا استفتت حصل لها العلم ؛ لأن المقدمتين عندها معلومتان ، فاندفع السؤال بهذه الطائفة وإن قَلَّت .

السؤال الرابع : على قوله : « على أعيانها » لفظ العَيْن ظاهر فى إِرادة أشخاص الأحكام ، وحينئذٍ يقال : ما مرادك بقولك : على أعيانها ؟ أتريد أن على كل عَيْن من أعيان الأحكام دليلاً يخصه ؟ أو تريد أن الاستدلال يقع فى كل عين ولو بدليل عام ؟

إِنْ أردت الأول خرج الفقه مِن الحَدّ ، فإِنه لا يوجد غالباً أدلة خاصة بأعيان المسائل ، بل إِنما تثبت الأحكام فى أعيان المسائل بعموم الأدلة ، فتجب الزكاة فى هذا المال المخصوص بعموم قوله تعالى : ﴿ وآتُوا الزَّكَاةَ ﴾

[المزمل : ٢٠] ويجب حد الزنا بعموم قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] ، وكذلك بقية الأحكام، وإن أردت أن الاستدلال يقع فى أعيان الأحكام بالدليل العام به من العامى فى كل مسألة جزئية فأحد الأمرين لازم .

أما خروج الفقهاء من الحد ، أو دخول العوام ، وكلاهما يبطل الحد ، فلو قال المستدل على أعيانها بأدلة تخص أنواعها استقام ، فإن الأدلة المختصة بالأنواع لم توجد إلا فى أنفس الفقهاء .

السؤال الخامس : على قوله : بحيث لا يُعْلَم كونها من الدين ضرورة ، وقال : احترزت به عن وجوب الصلاة والصوم ، فإنَّ ذلك لا يسمى فِقْهاً ، فنقول : إذا كانت شعائر الإسلام ضرورية من الدين كيف يبقى بعد قولكم : المستدل على أعيانها ؟ فإنَّ العلم الضرورى إذا حصل بالشئ تعذّر اكتسابه بالدليل ، فحينئذ قد خرجت شعائر الإسلام بقولك : المستدل على أعيانها ، فيكون هذا القيد حَشْواً تأباها الحدود .

فإنْ قلت : الضرورة لا تمنع الاستدلال لا فى العقليات ولا فى الشرعيات.

أما فى العقليات فإن حدوثَ العالم وغيره تُقام عليه الأدلة الكثيرة واحداً بعد واحدٍ ، مع أنه قد حصل العلم الضرورى بالأوّل .

وأما في الشرعيات فلأنا نستدل في جميع الأعصار والأمصار على وجوب الصَّلاة بقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ [المزمل : ٢٠] ، وبقَوْله عليه السَّلام : « بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ » (١) عقلاً وشرعاً ، فعلمنا أن الضرورة لا تُنَافِى الاستدلال كان الضرورى عقلياً ، أو شرعياً .

---

(١) أخرجه البخارى فى الصحيح : ١/ ٦٤ فى كتاب الإيمان باب دعاؤكم إيمانكم (٨) وفى : ٨/ ٣٢ فى كتاب التفسير « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » حديث (٤٥١٤)، ومسلم فى الصحيح : ١/ ٤٥ فى كتاب الإيمان ، باب أركان الإسلام ودعائمه العظام =

قلت : الذى تقرر في علم المعقول أن العلم الضرورى لا يقبل الزيادة .

قال الإمام فى « المحصل » [1] : إذا أقمنا على المطلب دليلاً ، وحصلت الضرورة به ، ثم أقمنا أدلةً أخر بعده ، فليس المقصود حصول العلم بذلك المطلوب ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، بل المطلوب كون تلك الأدلة أدلة على ذلك المطلوب ، فالمتحصّل بها كونها فى أنفسها أدلة ، لا حصول العلم بذلك المطلوب ، كما إذا طلبت دار الأمير فعرفت الذهاب إليها بطريق وعلمت دار الأمير والطريق إليها ، فلك أن تسأل عن أخرى ، وهل هذه الطريق أيضاً

= حديث (١٦/١٩) ، وأخرجه الترمذى فى السنن : ٧/١ فى كتاب الإيمان ، باب ما جاء بنى الإسلام على خمس حديث (٢٦٠٩) وقال : « حسن صحيح » ، وأحمد فى المسند: ٢٦/٢ ، ٩٣ ، ١٢٠ ، ٣٦٣/٤ ، ٣٦٤ ، وأخرجه ابن خزيمة : ١٥٩/١ فى باب ذكر الدليل على أن إقام الصلاة من الإسلام حديث (٣٠٨) ، والطبرانى فى الكبير: ٣٧١/٢ ، ١٧٤/١٢ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، وأخرجه الدولابى فى الكنى : ٨٠/١، وأخرجه أبو نعيم فى الحلية : ٦٢/٣ ، ٢٥١/٩ ، وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى : ٣٥٨/١ فى كتاب الصلاة ، باب أصل فرض الصلاة وفى : ٨١/٤ ، ١٩٩، وابن عبد البر فى التمهيد : ٢٤٦/٩ ، ٢٥٠ ، والهيثمى فى المجمع : ٤٨/١ ، وانظر نصب الراية : ٣٨/٢ ، والتلخيص : ١٨٦/٢ .

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى أوله الحمد لله المتعالى بجلال أحاديثه عن مشابهة الأعراض والجواهر إلخ . أما بعد فقد التمس منى جمع من الأفاضل أن أصنف لهم مختصراً فى علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد مرتباً إلخ ، ورتبه على أربعة أركان ، الأول فى المقدمات ، الثانى فى تقسيم المعلومات ، الثالث فى الإلهيات ، الرابع فى السمعيات . وعليه تعليقة لعز الدين عبد الحميد . . . واختصره علاء الدين على بن عثمان الماردينى المتوفى سنة ٧٥٠ خمسين وسبعمائة ، وشرحه العلامة المحقق على بن عمر الكاتبى القزوينى المنطقى المتوفى سنة ٦٧٥ هـ خمس وسبعين وستمائة .

ينظر : كشف الظنون : ١٦١٤/٢ .

تُفْضِى إلى دار الأمير كما أفضت الطريق الأولى ؟ وليس مقصودك تعرف دار الأمير ، بل كون الطريق الثانية هل هى طريق أم لا ؟

وكذلك شعائر الإسلام العلم بها حصل ، وإنما يقصد معرفة ما ورد فيها من الأدلة الشرعية نصاً ، أو قياساً ، وكيف يمكن غير ذلك ، وهى إنما تفيد بعمومها الظن ، والقطعى يستحيل اكتسابه من الظنى ؟

السؤال السادس : قال النَّقْشَوَانى : احترازه بالشرعية عن الأحكام العقلية لا يصح ؛ لأن التماثل والاختلاف ، وكل ما فى العالم مخلوق لله تعالى ، والله - تعالى - هو الشارع ، فكلها شرعية [(١)] .

---

(١) قلت : فالفقه فى اصطلاح الأصوليين : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية .

فالعلم جنس ، والمراد به الصناعة ، كما تقول : علم النحو أى : صناعته ، وحينئذ فيندرج فيه الظن واليقين ، وعلى هذا فلا يرد سؤال الفقه من باب الظنون ، ومن أورده فهو اختيار منه لاختصاص العلم بالقطعى .

وخرج بالأحكام : العلم بالذوات والصفات والأفعال .

وبالشرعية : العقلية ، والمراد بها ما يتوقف معرفتها على الشرع .

وبالعملية : عن العملية ، ككون الإجماع وخبر الواحد حجة . قاله الإمام .

وقال الأصفهانى : خرج به أصول الفقه ، فإنه ليس بعملى ، أى : ليس علماً بكيفية عمل .

قال ابن دقيق العيد : وفيه نظر ، لأن الغاية المطلوبة منها العمل ، فكيف يخرج بالعملية ؟ وقال الباجى : هو احتراز عن أصول الدين .

واعلم أن أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود البارى ، ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية ، وهذان خارجان بقوله : الشرعية ، ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كمسألة أن الجنة مخلوقة ، وأن الصراط حق ، وهذا من الفقه لوجوب اعتقاده ، وعدل الآمدى وابن الحاجب عن لفظ « العملية » إلى الفرعية ، لأن النية من مسائل الفقه وليست عملاً ، وليس بجيد ، لأنها عمل . والظاهر أن لفظ « العملية » أشمل =

= لدخول وجوب اعتقاد مسائل الديانات التى لا تثبت إلا بالسمع ، فإنها من الفقه كما سبق بخلاف الفرعية .

وبالمكتسب : علم الله تعالى ، وما يلقيه فى قلب الأنبياء والملائكة من الأحكام بلا اكتساب .

وبالأخير : عن اعتقاد المقلِّد ، فإنه مكتسب من دليل إجمالى ، قاله الإمام .

وقيل : علم المقلِّد لم يدخل فى الحدّ بل هو احتراز عن علم الخلاف .

وأما عند الفقهاء : فقال القاضى الحسين : الفقه افتتاح علم الحوادث على الإنسان . أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان حكاه البغوى عنه فى « تعليقه » .

وقال ابن سراقة : حده فى الشرع : عبارة عن اعتقاد علم الفروع فى الشرع ، ولذلك لا يقال فى صفاته سبحانه وتعالى : فقيه .

قال : وحقيقة الفقه عندى : الاستنباط . قال الله تعالى : ﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [سورة النساء : ٨٣] .

واختيار ابن السَّمْعانى فى « القواطع » أنه استنباط حكم المشكل من الواضح . قال : وقوله ﷺ : « رُبَّ حامل فِقْه غير فَقيهٍ » أي : غير مستنبط ومعناه : أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها . وقال فى ديباجة كتابه : وما أشبّه الفقيه إلا بغَواص فى بحر دُرّ كلّما غاص فى بحر فطنته استخرج دراً ، وغيره مستخرج آجُرا .

ومن المحاسن قول الإمام أبى حنيفة : الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها .

قيل : وأخذه من قوله تعالى : ﴿ لها ما كَسَبَتْ وعَلَيْها ما اكتَسَبَتْ ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] .

وقال الغزالى فى « الإحياء » فى بيان تبديل أسامى العلوم : إن الناس تصرفوا فى اسم الفقه ، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها ، وإنما هو فى العصر الأول اسم لمعرفة دقائق آفات النفوس ، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا . قال تعالى : ﴿لِيتَفقّهوا فى الدّينِ ولِّيُنذروا ﴾ [سورة التوبة : ١٢٢] ، والإنذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والإجارة .

وعن أبى الدرداء : لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله ، ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتاً . =

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أنَّ قولنا : الشرعية إِشارة إِلى الشرعيات الصادرة عن الله تعالى، لا إِلى الله - تعالى - من حيث هو هو ، وما فى العالم إِنما يضاف إِلى الله - تعالى - من حيث قدرته لا من حيث شرائعه ، فليس فى العقلية نسبة الشرعية ، بل نسبة القدرة والتأثير .

وثانيهما : أنَّ من المعقولات ما لا مدخل لقدرة فيه ألبتة ، بل هو كذلك بذاته ، ولا يضاف إِلى شئ ، ولا يُنْسب إِليه فى تحصيله على تلك الهيئة كاستحالة المستحيلات ، ووجوب الواجبات ، وإِمكان الممكنات ، ومناقضة العدم للوجود ، ومضادة السواد للبياض دون الحركة ، ونحو ذلك كثير ، ولو قطعنا النظر عن إثبات الصانع لجزمنا بهذه الأمور ، فليست ناشئة عن الربوبية ألبتة ، بل هى فى نفس الأمر كذلك ، وإن جُهلت لنا ، فأمكن الاحتراز عنها .

السؤال السابع : قال التبريزى [1] والنقشوانى : لا يحسن الاحتراز عن شعائر الإِسلام التى هى ضروريّة من الدين كالصلاة والصوم ، فإِن الفقه كان

= وسأل فرقد السنجى الحسن عن شئ : فقال : إن الفقهاء يخالفونك ، فقال الحسن : ثكلتك أمّك وهل رأيت فقيهاً بعينك ؟ إنما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع الكافّ .

ولذلك قال الحليمى فى « المنهاج » : إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال : والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التى من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته ، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام ، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك .

ولهذا صنف أبو حنيفة كتاباً فى أصول الدين وسماه « الفقه الأكبر » .

ينظر : البحر المحيط : ١/ ٢١ - ٢٣ .

(١) ينظر التحصيل : ١/ ٦٧ .

حاصلاً للصحابة رضوان الله عليهم ، ولم تكن ضرورية حينئذ ، وفقه الصحابة - رضى الله عنهم - يجب أن يتناوله الحد .

وجوابه إنما حَدُّ الفقه فى اصطلاح العلماء اليوم فى عصرنا ، وفقه الصحابة - رضى الله عنهم - لم يكن يسمى فقهاً ذلك الوقت باصطلاح ، بل بوضع اللغة فقط ، واصطلاحنا اليوم يتناوله من جهة أنه نظرى ، ولما صار ضرورياً من الدين لم يصدق عليه حينئذ فقه اصطلاحاً ، كما أن الظن إذا صار علماً لم يصدق عليه اسم الظن بسبب انتقاله لحالة أخرى ، وكذلك علم الصحابة - رضوان الله عليهم - بأصول الفقه ، وأصول الدين وجميع المعلومات ، كان يسمى فقهاً لغة ، ولا يتناوله اصطلاح العلماء فى لفظ الفقه .

السؤال الثامن : قال « صاحب الوافى » : الحد ينتقض بعلم الله - تعالى - وعلم جبريل عليه السلام ؛ لأنه متعلّق بهذه الأحكام الشرعية المخصوصة ، ولا يسمى فقهاً فى العرف ، ولا يَردُ هذا النقض على صاحب «التحصيل»[1] لقوله : « الاستدلال » [2] ولم يقل : « المستدل على أعيانها » ، بل قال : الفقه العلم بالأحكام التى هى كذا وكذا بالاستدلال ؛ لأن هذا العلم ليس بالاستدلال .

« تنبيه »

وافق صاحب الكتاب « المنتخب » ، وقال سراج الدين : الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية التى لا يعرف بالضرورة كونها من الدين ، إذا حصل بالاستدلال على أعيانها [3] فيسقط عنه ما فى السؤال الثالث من

---

(١) اختصر فيه المحصول ، وهو مطبوع فى مجلدين .

(٢) تقدم هذا التعريف فى تعليقنا قبل قليل وقلنا : إنه أدق من تعريف صاحب المحصول .

(٣) تقدم هذا التعريف .

الأحكام التقليدية استدل عليها المجتهد ؛ لأنه إنما ورد لأن الصيغة منفية لما لم يسمّ فاعله ، وهاهنا ليس كذلك .

وقال في الحاصل : الشرعية المدلولة مع جملة قيود الكتاب ، وهي في معنى لفظ الكتاب ، فإنَّ اسم المفعول في معنى الفعل الذى لم يسم فاعله .

وقال التبريزيُّ : « الفقه فهم الأحكام الشرعية العملية » .

ويَرد عليه ما احترز عنه الإمام من أصول الدين ، وأصول الفقه المطلوبين للشرع ، وما عند المقلد وشعائر الإسلام .

قولُه : « فإنْ قلت : الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علماً ؟ » .

قلت : المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه ، فالحكم معلوم قطعاً ، والظن وقع في طريقه .

تقريره ببيان أن الأحكام الشرعية معلومة بأن نقول : يدل على ذلك برهانان قطعيان :

الأول : أنْ نقول : كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين ، وكل ما هو ثابت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم ، فكل حكم شرعي معلوم إنما قلنا : إنه ثابت بمقدمتين قطعيتين ؛ لأنا نفرض الكلام في حكم ، ونقرر فيه تقريراً نجزم باطراده في جميع الأحكام .

فنقول : وجوب النية في الصوم مظنون لمالك [1] قطعاً عملاً بالوجدان ؛

---

(١) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي ، أبو عبد الله المدني ، أحد أعلام الإسلام ، وإمام دار الهجرة . روى عن كثير ، قال الشافعي : مالك حجة الله تعالى على خلقه ، قال ابن مهدي : ما رأيت أحداً أتمَّ عقلاً ولا أشد تقوى من مالك ، له نحو ألف حديث ، قال البخاري : أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر . توفي سنة ١٧٩ هـ ، ودفن بالبقيع . =

لأنه يجد الظن فى نفسه قطعاً ، وكل ما هو مظنون لمالك ، فهو حكم الله تعالى قطعاً فى حقه ، وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فوجوب النية حكم الله تعالى قطعاً فى حقه ، وحق من قلده إذا حصل له سببه .

وهذا التقرير نجزم باطراده فى جميع الأحكام ، فيكون كل حكم شرعى ثابتاً بمقدمتين قطعيتين :

الأولى : وجدانية .

والثانية : إِجماعية ، وكلاهما قطعى ، فتثبت أنَّ كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين قطعيتين .

وأما أن كل ما هو ثابت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم ؛ فلأن النتيجة تابعة للمقدمات ، فيكون كل حكم شرعى معلوماً وهو المطلوب .

وقولنا : فى حقه وحق من قلده لانعقاد الإِجماع على أن وجوب البسملة[1] لا يلزم المالكية ولا مالكاً ، ووجوب مسح جميع الرأس [2] لا يلزم الشافعية ولا الشافعى ، ولا يعصون بترك ذلك .

= ينظر : الخلاصة : ٣/ ٣/ ٦٧٩٦ ، الحلية : ٦/ ٣١٦ - ٣٥٥ ، والبداية والنهاية : ١٠/ ١٧٤ - ١٧٥ .

(١) والأصل أن البسملة من القرآن وطال الجدال بين العلماء من الطوائف لاختلاف المذاهب والأقرب أنه ﷺ كان يقرأ بها تارة جهراً وتارة يخفيها ، واختار جماعة من المحققين أنها مثل سائر آيات القرآن يجهر بها فيما يجهر فيه ويسر بها فيما يسر فيه ، وأما الاستدلال بكونه ﷺ لم يقرأ بها فى الفاتحة ولا فى غيرها فى صلاته على أنها ليست بآية ، والقراءة بها تدل على أنها آية فلا ينهض لأن ترك القراءة بها فى الصلاة لو ثبت لا يدل على نفى قرآنيتها ، فإنه ليس الدليل على القرآنية الجهر بالقراءة بالآية فى الصلاة بل الدليل أعم من ذلك ، وإذا انتفى الدليل الخاص لم ينتف الدليل العام .

ينظر : سبل السلام : ١/ ٣١١ .

(٢) قبل الحديث عن المسألة أبين أن الفقهاء قاطبة اتفقوا على استحباب مسح جميع =

. . . .

= الرأس ، وعلة ذلك كما صرح بذلك الإمام النووى : بأنه طريق إلى استيعاب الرأس ووصول الماء إلى جميع الشعر . وأصل الاختلاف فى هذا الاشتراك الذى فى الباء فى كلام العرب ، وذلك أنها مرة تكون زائدة مثل قوله تعالى : ﴿ تنبت بالدهن ﴾ على قراءة من قرأ تنبت بضم التاء وكسر الباء من أنبت ، ومرة تدل على التبعيض مثل قول القائل : أخذت بثوبه وبعضده ، ولا معنى لإنكار هذا فى كلام العرب ؛ أعنى كون الباء مبعضة ، وهو قول الكوفيين من النحويين فمن رآها زائدة أوجب مسح الرأس كله ، ومعنى الزائدة هاهنا كونها مؤكدة ، ومن رآها مبعضة أوجب مسح بعضه . وإن سلمنا أن الباء زائدة بقى هاهنا أيضاً احتمال آخر وهو : هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ؟ وعلى ضوء هذا اختلف أهل العلم فى القدر المفروض من المسح ، فذهب مالك وأهل العترة والمزنى والجبائى وإحدى الروايتين عن أحمد إلى أن مسح جميع الرأس فرض . وقال الشافعى - رضى الله عنه - والطبرى صاحب التفسير كما نبه على ذلك ابن سيد الناس فى شرح جامع الترمذى : يجب أن يمسح قدر ما ينطلق عليه اسم المسح وإن قل . وقال أبو حنيفة - رحمه الله - : يجب مسح ربع الرأس ، وقال الأوزاعى وسفيان الثورى والليث بن سعد : يجزىء مسح بعض الرأس ويمسح المقدم وهو قول الإمام أحمد . والظاهرية تنوعت آراؤهم فى هذا ، فذهب بعضهم إلى وجوب الاستيعاب ، وبعضهم قال باكتفاء البعض .

واستدل الإمام مالك بحديث عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه أن رجلاً قال لعبد الله ابن زيد بن عاصم وهو جد عمرو بن يحيى : « هل تستطيع أن ترينى كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ ؟ قال عبد الله بن زيد : نعم ؛ فدعا بوضوء ، فأفرغ على يده اليمنى فغسل يده مرتين ، ثم مضمض واستنثر ثلاثاً ، ثم غسل وجهه ثلاثاً ، ثم غسل يديه مرتين ، مرتين إلى المرفقين ، ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، بدأ بمقدم رأسه ، ثم ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه ، ثم غسل رجليه » . أخرجه البخارى : ١/٣٤٧ (١٩١) ، (١٩٢) ، (١٩٧) ، (١٩٩) ، ومسلم: ١/ ٢١٠ (١٨/٢٣٥) ، واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ وامسحوا برءوسكم ﴾ والرأس حقيقة اسم لجميعه والبعض مجاز . ورد بأن الباء للتبعيض ، وأجيب بأنه لم يثبت كونها للتبعيض ، وقد أنكره سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه ، ورد أيضاً بأن الباء تدخل فى الآلة ، والمعلوم أن الآلة لا يراد استيعابها كمسحت رأسى =

= بالمنديل ، فلما دخلت الباء في الممسوح كان ذلك الحكم ، أعنى عدم الاستيعاب فى الممسوح ، أيضاً قاله التفتازانى . قالوا : جعله جار الله مطلقاً وحكم على المطلق بأنه مجمل . وبينه النبى - صلى الله عليه وسلم - بالاستيعاب وبيان المجمل الواجب واجب . ورد بأن المطلق ليس بمجمل لصدقه على الكل والبعض فيكون الواجب مطلق المسح كلاً أو بعضاً ، وأياً ما كان وقع به الامتثال . ولو سلم أنه مجمل لم يتعين مسح الكل لورود البيان بالبعض عند أبى داود من حديث أنس بلفظ : « إنه صلى الله عليه وسلم أدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة » ، وعند مسلم (١/ ٢٣٠) حديث (٨١/ ٢٧٤) وأبى داود والترمذى من حديث المغيرة بلفظ : « إنه صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة » ، قالوا : قال ابن القيم فى زاد المعاد (١/ ١٩٣) : « إنه لم يصح عنه صلى الله عليه وسلم فى حديث واحد أنه اقتصر على مسح بعض رأسه ألبتة ، ولكن كان إذا مسح بناصيته أكمل على العمامة . قال : وأما حديث أنس فمقصود أنس أن النبى ﷺ لم ينقض عمامته حتى يستوعب مس الشعر كله ولم ينف التكميل على العمامة ، وقد أثبته حديث المغيرة ، فسكوت أنس عنه لا يدل على نفيه » ، وأيضاً قال الحافظ : إن حديث أنس فى إسناده نظر وأجيب بأن النزاع فى الوجوب ، وأحاديث التعميم - وإن كانت أصح وفيها زيادة - وهى مقبولة ، لكن أين دليل الوجوب ، وليس إلا مجرد أفعال ، ورد بأنها وقعت بياناً للمجمل فأفادت الوجوب . والإنصاف أن الآية ليست من قبيل المجمل وإن زعم ذلك الزمخشرى وابن الحاجب فى مختصره والزركشى ، والحقيقة لا تتوقف على مباشرة آلة الفعل بجميع أجزاء المفعول ، كما لا تتوقف فى قولك : ضربت عمراً على مباشرة الضرب لجميع أجزائه ، فمسح رأسه يوجد المعنى الحقيقى بوجود مجرد المسح للكل أو البعض ، وليس النزاع فى مسمى الرأس فيقال : هو حقيقة فى جميعه ، بل النزاع فى إيقاع المسح على الرأس ، والمعنى الحقيقى للإيقاع يوجد بوجود المباشرة ، ولو كانت المباشرة الحقيقية لا توجد إلا بمباشرة الحال لجميع المحل لقل وجود الحقائق فى هذا الباب، بل يكاد يلحق بالعدم فإنه يستلزم أنه نحو : ضربت زيداً وأبصرت عمراً من المجاز لعدم عموم الضرب ، والرؤية ، وقد زعمه ابن جنى منه وأورده مستدلاً به على كثرة المجاز ، والحاصل أن الوقوع لا يتوقف وجود معناه الحقيقى على وجود المعنى الحقيقى لما وقع عليه الفعل ، وهذا هو منشأ الاشتباه والاختلاف ، فمن نظر إلى جانب ما وقع عليه الفعل جزم بالمجاز ، ومن نظر إلى جانب الوقوع جزم بالحقيقة ، وبعد =

بل كل منهم مطيع بفعل ما غلب على ظنّه ، كالمجتهدين فى جهات الكعبة إذا غلب على ظن أحد منهم ضد ما غلب على ظن الآخر ، فإنه لا يعصى بترك ما غلب على ظن صاحبه ، بل يعصى بترك ما غلب على ظنه ، وكل واحد منهما حكم الله - تعالى- فى حقه ما أدى إليه اجتهاده من الجهات، فكذلك أفعال المكلفين يكون الفعل الواحد حراماً حلالاً بالنسبة إلى شخصين، كما تكون الميتة حراماً حلالاً بالنسبة إلى شخصين : المختار والمضطر ، ونزل الشرع ظنون المجتهدين منزلة أحوال المكلفين من الاضطرار والاختيار ، فالظنان المختلفان كالصفتين من الاضطرار والاختيار ، والكل طرق إلى الله تعالى وأسباب السعادة الأبدية .

وقولنا : « إذا حصل له سببه » احترازاً من أن يجتهد المجتهد فى أحكام الصرف ولا مال له ، أو فى الزكاة ولا نصاب عنده ، أو فى الجنايات ولا مجنى له أو فى الأقضية ولا حكم له ، أو فى أحكام الحيض والعِدد ، وهو رجل لا يتأتى ذلك منه ، لكنه بحيث لو حصل له ذلك السبب كان حكم الله - تعالى - فى حقه بمقتضى ذلك السبب .

وينبغى أن يعلم أنه ليس من شرط الوجوب أن يكون ممكناً ، بل قد يكون مستحيلاً ، كقولنا : إن كان الواحد نصف العشرة ، فالعشرة اثنان ، وهو كلام صحيحٌ ، فقد قال الله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] ، فَعَلَّقوا الفساد على وجود الشريك ، وهو مستحيل ، فعلى هذا قولنا : « إذا حصل له سببه » يدخل فيه الممكن كمِلْك النصاب ، والمستحيل عادة كأحكام الحيض ، ونحوها فى حق المجتهدين الرجال ، ويصير القيد شاملاً لجميع الأحكام .

= هذا فلا شك فى أولوية استيعاب المسح لجميع الرأس وصحة أحاديثه ، ولكن دون الجزم بالوجوب مفاوز وعقبات .

وقولنا : « حكم الله - تعالى - فى حقه » ، ولم نقل : يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ؛ لأن الاجتهاد قد يُفْضِى إِلى إِباحة مباح ، فلا يجب العمل لتعذر الوجوبِ فى المباح ، وكذلك المندوب والمكروه والحرام .

فإِن قلت : هذه الأحكام كلها وإِن لم يجب فيها مباشرة الفعل ، لكنه يجب اعتقاد الإِباحة والندب ونحوهما .

قلت : الاجتهاد ما وقع فى الاعتقاد ، إِنما وقع فى الفعل ما حكم الله - تعالى - فيه ، فأداه اجتهاده إِلى إِباحة ذلك الفعل ، فالفعل هو المُحترَز منه ، لا اعتقاد حكمه ، وإِن كان الاعتقاد قد وقع فيه الاجتهاد أيضاً ، لكن معنا أمران مُجتَهد فيهما :

أحدهما : يجب وهو الاعتقاد .

والآخر : لا يجب وهو الفعل ، فيجب الاحتراز عنه ، وهذا التقرير يظهر بطلان قول من يقول : الثابت بالإِجماع إِنما هو وجوب العمل لا الحكم ، وهل وجوب العمل إِلا الحكم ؟ وكيف ينطقون بوجوب العمل ولا يعتقدونه حكماً ؟ وكيف يخصصون وجوب العمل مع أن الاجتهاد قد يقع فى المباح وغيره ؟ ولا يمكن حمله على وجوب الفتوى ، فإِن المجتهد قد يتعيّن له الحكم بالإِجماع ، ولا يفتى به لكونه خاصّاً به فى واقعة وقعت له ، أو أنه لم يسئل عنه ، أو يسئل ولا يجيب لكون غيره قد قام مقامه فى الفتوى ، فسقط عنه الوجوب ، فالقول بوجوب العمل لا يصح كما قاله الإِمام وغيره ، ومن قال بوجوب العمل فهى هَفْوَةٌ منه ، فليراجع ذهنه .

البرهان الثانى : نقول : « كل حكم شرعى ثابت بالإِجماع ، وكل ما هو ثابت بالإِجماع فهو معلوم ، فكل حكم شرعى معلوم » .

إِنما قلنا : إِن كل حكم شرعى ثابت بالإِجماع ؛ لأن الأحكام قسمان :

منها : ما اتفقت الفتاوى عليه ، وظاهر أنه ثابت بالإِجماع .

ومنها : ما اختلفت الفتاوى فيه ، وقد انعقد الإِجماع على أن كل مجتهد إذا استفرغ جهده فى طلب الحكم الشرعى ، وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله - تعالى - فى حقه وحق من قلده ، إِذا حصل له سببه ، فقد صارت الأحكام فى مواقع الخلاف ثابتة بالإِجماع عند الظنون ، فثبت أن كل حكم شرعى ثابت بالإِجماع .

وأما أن كل ما هو ثابت بالإِجماع ، فهو معلوم ، فلأن الإِجماع معصوم على ما يأتى تقريره فى كتاب الإِجماع إن شاء الله تعالى ، فثبت أن كل حكم شرعى معلوم وهو المطلوب .

وعلى البرهانين ستة أسئلة :

أحدها : لا نسلم انعقاد الإِجماع على أن ما غلب على ظن المجتهد هو حكم الله تعالى فى حقه ، وحق من قلده إِذا حصل له سببه .

وثانيها : سلمنا انعقاد الإِجماع على ذلك ، لكن الإِجماع ظنى عند الإِمام ، ولأن أدلته ظنية فهو ظنى ، فإِن ظواهر النصوص إِنما تفيد الظن ، وإِذا كان ظنياً لا يحصل العلم ؛ لأن النتيجة تابعة للمقدمات .

وثالثها : سلمنا أنه قطعى ، لكنه ادَّعى فى كتاب الإِجماع أنه ظنى ، فكيف يدعى هاهنا أن الحكم الشرعى معلوم بناء عليه ، فإِنه تناقض ، فنحن نلزمه مذهبه فى الإِجماع ، وإِن كان مذهباً باطلاً ، فإِن النقض والإِلزام يردان بمعتقد من يرد عليه ذلك ، ولا يشترط وقوع ذلك الأمر فى نفس الأمر .

ورابعها : أن الأمارات أكثرها غير متفق عليها ، فإِذا أفتى مُفْتٍ بناء على أمارةٍ مختلف فيها ، كيف يوافقه غيره على أن ذلك حكم الله تعالى ، مع اعتقاده بطلان مستنده ، وأنه أفتى بغير مستند ، والفُتْيَا بغير مستند باطلة

إجماعاً؟ فلا يُتصور حصول الإجماع فى هذه الصورة ، فلا تصدق الكلية وهى أن كل حكم شرعى ثابت بالإجماع ؛ لأنكم تعنون بالحكم الشرعى : ما أفتى به المجتهدون لا الواقع فى نفس الأمر .

وخامسها : أنَّ من الأحكام ما ينقض إِذا حكم به حاكم ، وهو ما خالف أحد أمور أربعة :

الإجماع والنص والقياس الجلى والقواعد ، على ما بُسِط وقرر فى الفقه ، وما لا يقرر بعد تأكده بحكم الحاكم أولى ألا يُقرر فى الشريعةِ قبل تأكده بالحكم ، فلا تكون تلك الفتاوى مُتَّفَقاً على أنها حكم الله تعالى ، فلا تصدق الكلية أن كل حكم أفتى به المفتى ثابت بالإِجماع .

وسادسها : سلمنا جميع ما ذكرتموه ، لكنه إِنما يتم إِذا قلنا : إِن كل مجتهد مصيب ، أما إذا قلنا : إِن المصيب واحد ليس مرسلاً ، وهو الصحيح ، تكون جميع الفتاوى ما عداه خطأ ، والخطأ لا يكون حكم الله تعالى بالإِجماع، بل معفو عنه ، أما أنه حكم الله تعالى فى نفس الأمر فلا ، فضلاً عن دعوى الإِجماع فيه .

والجواب عن الأول : أَنَّ الحكم بالراجح من الدليلين معلوم بالضرورة من دين محمد - صلى الله عليه وسلم - فإِنَّ الاجتهاد مشروع بالضرورة ، فعند التعارض محال بالضرورة أن يقال بترك الراجح لأجل المرجوح ، فيتعين ترك المرجوح لأجل الراجح ، ولأنه ليس مطلوب المجتهدين فى جميع الأعصار والأمصار إِلا الراجح ليحكموا به ، فإِن التعارض معلوم الوقوع بالضرورة بين الظواهر والأقيسة ، والقواعد ، وطلب السالم عن المعارض محال ، بل المطلوب الراجح ليس إِلا ، ومن استقرأ هذه الأمور علم أن القضاء بالراجح معلوم من الدين بالضرورة . وفى الفَتَاوى ، والأقضية ، وقِيَم المُتْلَفَات ، وأُرُوش الجنايات ، وإِذا كان القضاء بالراجح معلوماً من الدين بالضرورة ،

فالأولى أن يكون مجمعاً عليه ، لاستحالة حصول الخلاف فيما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وقد نقل هذا الإجماع جماعة من الأصوليين .

وعن الثاني : أن الإجماع قطعي ومخالفه كافر ، بل قواعد أصول الفقه كلها قطعية ، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر ، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة ، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم ، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع ، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب ، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه ، وما ذلك إلا كشجاعة عليٍّ [1] وسخاء حاتم .

لو لم نجد فيهما حكاية موضوعة في كتاب واحد لم يحصل لنا القطع بهما، لكن القطع حاصل بهما بكثرة الاستقراء ، والمطالعة التي لا يوجد مجموعهما في كتاب واحد ، فلذلك قلنا : إنا قاطعون بشجاعة عليّ وسخاء حاتم ، كذلك من أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما ، فليتوجه للاستقراء التام في أقضية الصحابة ، ومناظراتهم ، وأجوبتهم وفتاويهم ، ويكثر من الاطلاع على نصوص السنّة والكتاب ، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية ، والسياقات اللفظية ، القطع بهذه القواعد ، والغفلة عن هذا المُدْرك هو الموجب لقول من قال : الإجماع ظني ؛ لأنه لم يطلع إلا على نصوص يسيرة في بعض الكتب ، فهو كمن لم ير لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب ، فلا يجد في نفسه غير الظن،

---

(١) علي بن أبي طالب بن عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي أبو الحسن ابن عم النبي - صلى الله عليه وسلم - وختنه على بنته ،أمير المؤمنين ، يكنى أبا تراب، وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ، وهي أول هاشمية ولدت هاشمياً له ٥٨٦ حديث . روى عنه أولاده ، وكثير من الأمة . أول من أسلم من الصبيان جمعاً بين الأقوال ، فضائله كثيرة ، توفي سنة ٤٠ هـ ، وهو حينئذ أفضل من على وجه الأرض.

ينظر : الخلاصة : ٢/ ٢٥٠ (٥٠٠١) ، الاستيعاب : ١٠٨٩/٣ - ١١٣٣ ، أسد الغابة : ٩١/٤ - ١٢٥ .

فيقول : سخاء حاتم مظنون ، مع أنه فى نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممن كَمُلَ استقراؤه .

هذه قاعدة جليلة شريفة ينبغى أنْ يُتَفَطَّن لها ، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام ، وهو سر قول العلماء : إن قواعد الدين قطعية ، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة فى ذلك ، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر ، فأفتى كل واحد منهما على مدركه من الظن والقطع ، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس ، وقد تبلغ بأخبار الآحاد ، ولا يقدح ذلك فى أنها قد قطع بها فى نفس الأمر .

وعن الثالث : أنه وإنْ ادعى ذلك ، فإنَّه لم يفرع عليه ، بل فرع على مذهب الجماعة ، فالتفريع صحيح ، والإلزام صحيح .

وعن الرابع : أن الأمارة وإن اختُلِف فيها فالفُتْيَا بناء عليها ، كالفتيا بالحكم المختلف فيه ، فحكم الله - تعالى - فى حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده فى المدرك المختلف فيه ، والحكم المختلف فيه ، نعم لو حكم لمدرك مجمع على بطلانه لم نقل إنه حكم الله - تعالى - فى حقه ، إلا أن يكون قد التبس عليه ، أما مع العلم بأنه غير مدرك فليس بحكم الله - تعالى - فى حقه إجماعاً .

وقد حكى الغزالى [1] فى « المستصفى » [2] على أن المجتهد إذا أخطأ

---

(١) محمد بن محمد بن محمد ، حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالى ، ولد سنة ٤٥٠ هـ ، أخذ عن الإمام ، ولازمه ، حتى صار أنظر أهل زمانه وجلس للإقراء فى حياة إمامه وصنف « الإحياء » المشهور ، و« البسيط » ، وهو كالمختصر للنهاية ، وله «الوجيز » ، و« المستصفى » وغيرها ، توفى سنة ٥٠٥ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ٢٩٣ ، وفيات الأعيان : ٣/ ٣٥٣ ، الأعلام : ٧/ ٢٤٧ ، واللباب : ٢/ ١٧٠ ، وشذرات الذهب : ٤/ ١٠ ، والنجوم الزاهرة : ٥/ ٢٠٣ ، العبر : ٤/ ١٠ .

(٢) ينظر المستصفى : ٢/ ٣٦٣ ، عند الكلام عن الحكم الثانى فى الاجتهاد والتصويب والتخطئة .

الإِجماع فحكم الله - تعالى - فى حقه ذلك الحكم المخالف للإِجماع بالإِجماع حتى يطلع على مخالفته للإِجماع ، ولأجل اللبس ، وإِذا انعقد الإجماع فى المخالف للإِجماع بسبب اللبس فغيره بطريق الأولى ، فالحكم فى المدارك كالحكم فى الفتاوى ؛ لأن كونه مدركاً فتيا مختلف فيها فالبابان واحد، والمختلفون سواء فى ذلك ، وحكم الله - تعالى - ما غلب على الظنّ ، فالأمارة ومدلولها بالإِجماع فهما كلاهما سواء ، ولَو اقتضى الخلاف فى الأمارة أن يعتقد المخالف أنه أفتى بغير دليل لاعتقد فى فتياه فى الحكم الذى يخالف فيه أنه أفتى بغير حكم الله تعالى ، ومتى أفتى بغير حكم الله - تعالى - لا يجوز اتباعه ، لكن الإِجماع منعقد على وجوب الاتباع فى مسائل الخلاف وغيرها ما لم تخالف الأمور الأربعة الموجبة لنقض الحكم المتقدم ذكرها .

نعم إن كان المفتى بالمدرك المختلف فيه يعتقد بطلانه وغلط فيه ، فهذا ينقض إِذا اطلع عليه ، وهو حكم الله - تعالى - فى حقه حتى يطلع عليه ، كما قلنا فى مخالف الإِجماع حتى يطلع عليه .

وعن الخامس : أنَّ ما ينقض من الأحكام هو حكم الله - تعالى - فى حق من لم يطلع على سبب النقض حتى يطلع عليه ، كما حكاه الغَزَالى فيمن خالف الإِجماع ولم يطلع عليه ، وحكى الإِجماع فى ذلك ، والعجب ممن ينكر الإِجماع فى الحكم بالراجح فى مواطن الخلاف مع وجوده فى الحكم بما يخالف الإِجماع لأجل الراجح فى ظن المجتهد .

وعن السادس : أَنَّ كل حكم شرعى معلوم على التقديرين ، أما إِنْ قلنا : إِنَّ كل مجتهد مصيب فظاهر ، وأما القول بأن المصيب واحد ، فالفقه إِنما هو العلم بما ظهر على ألسنة المجتهدين ، لا بما عند الله تعالى .

فإذا قلنا فى الحد : الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية إِنَّما نريد ذلك ؛ لأنا

نَحُدُّ الفقه فى العرف وهذا هو الذى فى العرف ، وإذا انعقد الإجماع على أن من غلب على ظنه ما هو على خلاف الإجماع أن حكم الله - تعالى - فى حقه ما غلب على ظنه حتى يطلع على الإجماع ، فأولى أن يكون فى حكم الله - تعالى - فى حقه ما هو على خلاف شئ فى نفس الأمر لم يطلع عليه، ويكون نظير هذه المسألة أن الكعبة معينة فى نفس الأمر للصلاة بالإجماع ، ومع ذلك إذا اجتهد فيها عشرة فصلوا العشر جهات ، فحكم الله - تعالى - فى حق كل مجتهد منهم أن يصلى لجهته التى غلبت على ظنه ؛ وكذلك من قلده ممن يجوز له التقليد حتى يطلع على بطلانها ، كذلك هاهنا غاية هذا الحكم فى نفس الأمر أن يكون كالكعبة إذا أحيطت ، فإنه مختلف فيه وتعيين الكعبة متفق عليه ، فهذه الأحكام المختلف فيها الصادرة عن ألسنة المجتهدين وفكرهم ، وبذل جهدهم معلومة مجمع عليها حتى يعلم أنها مخالفة لحكم الله - تعالى - فى نفس الأمر .

واعلم أنك إذا لاحظت مسألة القبلة[1] والأوانى[2] والاجتهاد فيها، ومسألة

---

(١) ينظر : المغنى لابن قدامة : ١/٤٥٩ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠٥ ، المنثور فى القواعد : ١/ ٩٤ ، التمهيد للأسنوى ص ٥٥ ، حلية العلماء : ١/ ٧٦ .

(٢) فإن اشتبه عليه ماء طاهر ، وماء نجس ، تحرى فيهما فما أدّاه اجتهاده إلى طهارته توضأ به .

وقال المزنى وأبو ثور : لا يتحرى فى الأوانى ، ويتيمم ، ويصلى ، وبه قال أحمد، واختلفت الرواية عنه فى وجوب إراقتهما قبل التيمم ، وقال عبد الملك بن الماجشون : لا يتحرى فى الأوانى ، ولكنه يتوضأ بأحدهما ويصلى ، ثم يتوضأ بالآخر، ويعيد الصلاة التى صلاها . وقال محمد بن مسلمة : يتوضأ ، بأحدهما ويصلى ، ثم يغسل ما أصابه من الماء الأول ، ويتوضأ بالآخر ، ويعيد الصلاة . وقال سحنون مثل قول الشافعى . وقال أبو حنيفة : إن كان عدد الطاهر أكثر ، جاز التحرى ، وإن لم يكن كذلك لم يجز .

ينظر : حلية العلماء : ١/ ١٠٣ ، ١٠٤ .

الميتة وكونها حراماً حلالاً لشخصين باعتبار صفتين ، وأن الصفتين كالظنين فى المجتهدين ، ولاحظت أنَّ من وجد جلاباً فظنه خمراً ، فإنه يحرم عليه بالإجماع حتى يطلع عليه أو خمراً يظنه جلاباً ، فإنه مباح له بالإجماع ، حتى يطلع على كونه خمراً ، أو أجنبية يظنها امرأته ، أو امرأته يظنها أجنبية ، ونحو ذلك من الصور والنظائر [1] ، فإن الأحكام فيها تابعة لما فى النفوس دون ما فى نفس الأمر ، فإنَّ ذلك يسهل عليه معرفة هذه المسألة ، وقد أطلت الكلام فيها بتقارير جليلة رجاء إيضاحها ، واقتصرت عليها مع القدرة على الزيادة فى ذلك ، فإنى رأيت كثيراً من الفضلاء ينكرونها ، ويقولون : كيف يتصور أن تكون جميع الأحكام الشرعية معلومة ، مع أنَّها مبنية على ظواهر العمومات ، وأقيسة الشبه وغيرهما ؟ وفيما ذكرته كفاية فى إزالة هذه الشبهة من بواطنهم .

---

(١) من فروع هذه القاعدة أنه إذا باع شيئاً وهو يظن أنه لغيره ، فبان لنفسه ، فقد جزم إمام الحرمين فى كتاب الرجعة من « النهاية » بالصحة .

ومنها : إذا حمل نجاسة ظاناً أنها من الطاهرات ، ففيها قولان : أصحهما بطلان الصلاة .

ومنها : إذا أكل معتقداً أنه ليل ثم بان أنه نهار ، فإنه يلزمه القضاء .

ومنها : إذا رأوا سواداً فظنوه عدواً ، فصلوا صلاة شدة الخوف ، ثمَ بانَ أنه ليس بعدو ، أو تحققوا أنه عدو ، ولكن بان أنه كان بينهم حائل ، من خندق ، أو نار ، أو ماء ، أو بان أنه كان يقربهم حصن كان يمكنهم التحصن فيه ، أو ظنوا أن الكفار أكثر من الضعف ، فصلوا منهزمين ، ثم بان خلافه ، ففى الجميع قولان : أصحهما : وجوب القضاء .

ينظر : المنثور : ٢/٣٥٣ ، ٣٥٤ ، والأشباه والنظائر للسيوطى ص ١٥٧ ، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٦١ .

« تنبيه »

وافق الإمام في دعوى أن الأحكام الشرعية معلومة شيخ الأصوليين القاضى أبا بكر الباقلانى [(١)] .

حكاه المَازَرِىُّ عنه فى «شرح البرهان» ، ووافقه إمام الحرمين [(٢)] والغزالى، وابن برهان ، وسيف الدين الآمدى ، والأبيارى [(٣)] .

وحكى الإجماع فى أن الراجح يجب الحكم به ، وصاحب « المعتمد » [(٤)] وصاحب « الوافى » وجمهور مَنْ تحدث فى هذا العلم ، كلهم يقولون :

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، أبو بكر : قاض من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة فى مذهب الأشاعرة ، ولد فى البصرة سنة ٣٣٨ هـ ، وسكن بغداد فتوفى فيها سنة ٤٠٣ هـ ، كان جيد الاستنباط ، سريع الجواب . من تصانيفه : «إعجاز القرآن » و« الإنصاف » و« مناقب الأئمة » و« دقائق الكلام » و« الملل والنحل » و« هداية المرشدين » وغير ذلك .

ينظر : الأعلام : ٦/ ١٧٦ ، وفيات الأعيان : ١/ ٤٨١ ، قضاة الأندلس ص ٣٧ - ٤٠ ، تاريخ بغداد : ٥/ ٣٧٩ .

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، العلامة إمام الحرمين ، أبو المعالى ابن أبى محمد الجوينى ، ولد سنة ٤١٩ ، وتفقه على والده، وقعد للتدريس بعده ، وحصل أصول الدين وأصول الفقه على أبى القاسم الإسفراييني الإسكاف ، وصار إماماً ، حضر درسه الأكابر ، وتفقه به جماعة من الأئمة. قال السمعانى : كان إمام الأئمة على الإطلاق ، ومن تصانيفه : النهاية ، والغياثى ، والإرشاد ، وغيرها . مات سنة ٤٧٨ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ٢٥٥ ، طبقات السبكى : ٣/ ٢٤٩ ، وفيات الأعيان: ٢/ ٣٤١ ، والأنساب : ٣/ ٤٣٠ ، شذرات الذهب : ٣/ ٣٥٨ ، النجوم الزاهرة : ٥/ ١٢١ ، ومعجم البلدان : ٢/ ١٩٣ .

(٣) ينظر : البرهان : ١/ ٨٦ ، الأحكام : ١/ ٩ ، المستصفى : ١/ ٥ ، التحصيل: ١/ ١٦٧ .

(٤) ينظر : المعتمد : ١/ ٤ .

الأحكام الشرعية معلومة ، ووافقه من المختصرين للمحصول « المنتخب » و« الحاصل » و« التحصيل » [1] ، وخالفه التبريزى ، فقال : من الأحكام ما يعلم ومنها ما يظن ، ووقع فى الوهم الذى وقع فيه غيره .

قال ابْنُ بُرْهَان [2] فى كتاب « الأوسط » : والحكم عند ظن المجتهد الناشىء عن الأمارة معلوم مقطوع به بالإجماع ، كما أن الحاكم إذا شهدت عنده البينة غلب على ظنه صدقهم ، وقطع بوجوب الحكم عليه بالإجماع عند ذلك الظن، حتى لو استحل عدم الحكم حينئذٍ كفر لتركه مقطوعاً به وكذلك إذا قال الله تعالى : إذا شككتم فى يوم هل هو من رمضان فى آخر أم لا؟ أوجبته عليكم ، فنحن نقطع بوجوبه علينا عند الشك ، ويصير الحكم متعلق الشك ، والقطع من وجهين مختلفين ، وهذا كلام حسن .

وأما قوله : « الظن واقع فى طريقه » .

فوافقه على هذه العبارة « المنتخب » و« التحصيل » ، وخالفه صاحب «الحاصل » ، فقال : المظنون طرائقها لا هى ، فجمع الطرائق ، وغيره وَحَّد كما وحَّد صاحب الأصل فى « المحصول » فيظن أن الجمع إشارة إلى الطرق المثيرة للظن الذى يحكم عنده الإجماع بأن المظنون حكم الله - تعالى - فى

---

(١) ينظر : التحصيل ١/ ١٦٧ .

(٢) أحمد بن على بن محمد بن برهان ، أبو الفتح ، ولد سنة ٤٧٩ هـ ، وتفقه على الغزالى والشاس ، والكياهراسى ، وبرع فى المذهب وفى الأصول ، وكان هو الغالب عليه ، وله فى التصانيف المشهورة : البسيط ، والوسيط ، والوجيز وغيرها . قال المبارك بن كامل : كان خارق الذكاء ، لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . توفى سنة ٥١٨ هـ .

انظر : طبقات ابن قاض شهبة : ١/ ٢٧٩ ، وفيات الأعيان : ١/ ٨٢ ، طبقات السبكى: ٤/ ٤٢ ، وشذرات الذهب : ٤/ ٦١ ، الأعلام : ١/ ١٦٧ ، مرآة الجنان : ٣/ ٢٣٥ ، والبداية والنهاية : ١٢/ ١٩٤ .

حق المجتهد كالعموم والقياس ، ونحو ذلك ، وعبارة الوحدة تحتمل ذلك ، وتحتمل أن الظن وقع فى الطريق الدال على كون الأحكام معلومة ، وقد تقدم طريقان ، بمعنى أن الظن متعلّق المقدمة الوجدانية التى تقدم ذكرها وواقع عند المقدمة الإجماعية ، فإن الإجماع متعلقه الحكم لا الظن ، بل هو واقع عند الظن بخلاف الوجدان متعلقه الظن ، وهذا أقرب للفظ المحصول ؛ لأنه قال: « الظن واقع فى طريقه » ، وتلك الأمارات من العموم ، والقياس ، ونحوهما مثيرة للظن ؛ لأن الظن واقع فيها ، بل بها لا فيها .

وقول صاحب « الحاصل » : « المظنون طرائقها » عبارة حائدة عن السنن ، فإن الطرائق إِنْ أراد بها ما ذكرته من الأدلة الدالة على كون الأحكام معلومة ، فليست مظنونة ، وإِنْ أراد القياس ونحوه ، فوجودها أيضاً معلوم واستلزامها مظنون ، فلا يقال : هى مظنونة ، فعبارة الإمام والجماعة أسد .

وفى كلام الإِمام إِشارة أخرى حسنة ، وهى أن الظن إنما يقدح فى النتيجة إذا كان جراء الطريق بأن تكون إحدى المقدمتين ظنيَّة ، أمَّا إذا لم يكن جراء الطريق ، بل واقعاً فيه لا يقدح فى النتيجة ، والظن هاهنا خارج عن المقدمتين، والمقدمتان معلومتان .

« تنبيه »

اجتمع فى الحكم الشرعى دليلان يدلان عليه ؛ القياس مثلاً ، وهو ظنى ، والبرهان المتقدم ذكره ، وهو قطعى ؛ فكان الحكم معلوماً لأجل الدليل القطعى، ولم يكن ظنياً . لأجل الدليل الظَّنى ، ولو اجتمع مقدمتان ظنية وقطعية ، كان المطلوب ظنياً لأجل المقدمة الظنية ، ولم يكن قطعياً لأجل المقدمة القطعية ، والفرق أن المقدمة القطعية تتوقف إِفادتها على المقدمة الظنية، فلا نقطع بالمطلوب لتوقف القطعى على الظنى ، فلا يوثق بهما معاً .

والدليل القطعى لا تتوقف إفادته للعلم على الدليل الظَّنى ، فوثق به للعلم بالمطلوب ، فلو شهد عدل أن الواحد نصف الاثنين ، لم يقدح كون شهادته لا تفيد إلا الظن فى كون الواحد نصف الاثنين معلوماً ، أو شهد أنَّ الشمس مشرقة ، لم يقدح ذلك فى إفادة الحسّ كونها مشرقة ، فتأمل الفرق ، وبه يظهر لك أن دلالة الأدلة الظنية من العموم والقياس ، وغيرهما لا يقدح فى إفادة البراهين المفيدة للعلم ، ولا فى العلم المُسْتَفَاد من انعقاد الإجماع على أن ذلك المظنون حكم الله - تعالى - فى حق من ظنه من المجتهدين .

« فائدة »

متى قال الإمام فى السؤال : لا يقال ، فالسؤال عنده ضعيف ؛ لأنه أتى بصيغة النفى فى أوله فلا قدم للسؤال فى الثبوت .

ومتى قال : ولقائل أن يقول : فهو عنده قوى ؛ لأنه ابتدأه بلام الاختصاص التى هى للثبوت ، فهو متمكّن القدم فى الثبوت .

ومتى قال : فإن قيل ، أو فإن قلت فهو عنده متقارب فى البعد من ظهور الفساد ، وللصحة ؛ لأن « إن » فى لسان العرب للشك فلا تدخل ولا يعلق عليها إلا مشكوك فيه ، فلا تقول : إنْ زالت الشمس أكرمتك ، فلذلك قال: لا يقال : العلم من باب الظنون لقوة ضعف السؤال عنده .

قوله : إضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف .

تقريره : أن الإضافة تقع بين الألفاظ وبين المعانى .

أما فى الألفاظ فلظهور الأثر بين اللفظين ، فتجرد الأول من لام التعريف والتنوين ويتعرف اللفظ الثانى باللفظ الأول .

وأما فى المعانى ؛ فلأن المعنى الأول يتعرف بالمعنى الثانى وينتقل إليه معناه.

فالمضاف للمصدر يصير مصدراً نحو : ضربته أشد الضرب ، وإلى الظرف يصير ظرفاً نحو : مرت سبع ليال ونحو ذلك ، وإذا تقررت الإضافة بين الألفاظ والمعانى ، واللفظ متقدم فى إضافته على إضافة المعنى ؛ لأنه سببه ، فلو لم يركب اللفظ لم يتعرف المعنى ، فيكون متقدماً طبعاً ، فيتعين تقديمه وضعاً ، فلذلك قال : إضافة اسم المعنى ولم يقل : المعنى ، ومتى أضيف فقيل : زيد كاتب الأمير ، وحاجب الوزير ، وعدو خالد ، وصديق بكر ، فلا يفهم من الإضافة الأولى إلا اختصاص الكتابة بالأمير ، ومن الثانية إلا اختصاص الحجبة بالوزير ، ومن الثالثة إلا اختصاص العداوة بخالد ، ومن الرابعة إلا اختصاص الصداقة ببكر دون ما عدا ذلك ، فهو معنى قوله : «يفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف » .

أى : لا يقع الاختصاص إلا فى مسمى لفظة المضاف فقط ، من ذلك الوجه ، ومقصوده بهذا التنبيه أن أصول الفقه مضاف ومضاف إليه ، فيختص الأصول بالفقه من جهة أنها أدلة له لا من وجه آخر ، فإنها أصوات وأعراض وممكنة ومصادر سيَّالة وغير ذلك ، ومع ذلك فلا تختص بالفقه إلا من جهة أنَّها أدلة ، وهى الجهة التى عينت لها لفظة المضاف .

قوله : « أصول الفقه مجموع « طرق » الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل « بها » إلى آخر الفصل .

تقريره : أن الأصل له أربعة معان :

واحد منها لُغَوى ، وثلاثة اصطلاحية .

فاللغوى : أصل الشئ منشؤه الذى تفرع عنه ، نحو أصل النخلة نواة ، والإنسان نطفة كما تقدم فى تعريف الأصل

والاصطلاحية : أصل الشئ دليله ، ومنه أصل هذه المسألة الكتاب والسنة

والإجماع أى أدلتها ، ومنه أصول الفقه ، وأصل الشئ رجحانه عند العَقْل ، ومنه الأصل براءة الذمة أى الراجح ؛ لأن الإنسان ولد بريئاً من الحقوق كلها، فإذا خطر ببالنا أن ذمته اشتغلت بحق الله تعالى ، أو للخلق ، أو لم تشتغل؛ ولم يقم دليل على شئ من ذلك كان احتمال عدم الشغل راجحاً على احتمال الشغل فى العقل ، ومنه الأصل فى الكلام الحقيقة ، أى هى الراجحة عند السامع على المجاز ، والأصل عدم الاشتراك أى الراجح عدم الاشتراك على الاشتراك ، والأصل بقاء ما كان على ما كان أى الراجح بقاؤه على تغيره عن حاله ، والأصل الرابع الصورة المقيس عليها فى القياس ، فإنَّهم يسمونها أصلاً ، وليست من هذه الأقسام ، فالأصول حينئذٍ أربعة متباينة بالحد ، والحقيقة واللفظ بينهما مشترك .

« تنبيه »

مقتضى قوله أن تكون أصول الفقه كلها ثلاثة أجزاء لا رابع لها ، وإن طالت المصنفات فيها وكثرت ، الأدلة والاستدلال والمستدل .

فالأول : الأوامر والنواهى والعموم والقياس والإجماع ونحوها .

والثانى : التعارض والترجيح .

والثالث : هو باب المجتهد وصفته والمقلد وصفته ، وعلى كلامه خمسة أسئلة :

الأول : أن قوله : « مجموع طرق الفقه » ، وقال : احترزت به عن الباب الواحد يلزمه أحد الأمرين : إما أنْ يقول فى حد الفقه : مجموع أبواب الفقه، أو لا يقول هاهنا لفظ المجموع .

وتقريره : أن للفقه أيضاً أبواباً أكثر من أبواب أصول الفقه بكثير ، وأهل العرف يسمون فقيهاً من عرف جملة غالبة من الفقه كما تقدم تقريره ،

وكذلك من عرف جملة غالبة من أصول الفقه يسمونه أصوليّاً ، ولا يمكن لأحد أن يقول : إن من جهل باباً واحداً من أصول الفقه وإن صغر ، وإن قل أن أهل العرف يمتنعون من إطلاق لفظة الأصولى عليه ، بل بعض الكتب المختصرة لم تستوعب فيها أبواب أصول الفقه ، ومع ذلك يسمون العالم بها أصوليّاً كما يسمون العالم بمختصرات الفقه فقيهاً لكونه حَصَّل جملة غالبة فى الموضعين ، بل المخالف فى صيغة العموم والأمر كالقاضى ونحوه يلزم ألا يسمى أصوليّاً عند خصومه ، وكذلك كل أصولى خالف أصلاً لاختلال[1] المجموع بالقياس إليه ، وإذا استوى البابان لزم أحد الأمرين ضرورة ، والذى يظهر أن الإسقاط فى اشتراط المجموع هو الصواب ، وقد أسقطه كثير من المصنفين ووافقه أبُو الحُسَيْنِ فى شرح « العمد » وغيره .

الثانى : قوله : على سبيل الإجمال مع أنَّ القاعدة أن كل قيد فى حد إنما يُحْتَرَزُ به من ضده ، وقد تقدَّم أن العلم الإجمالى معرفة الشئ من بعض وجوهه ، والتفصيلى معرفة الشئ من جميع وجوهه ، تقدم ذلك فى أول الشرح مبسوطاً ، فحينئذ الإجمال إنما يحترز به عن التفصيل ، وقد قال : إنه احترز به عن حال الفقيه فى علمه بوجود الأدلّة فى الصور المعينة ، مع أن الفقيه فاته بعض الوجوه ، وهو كون تلك الأدلّة التى هى حظ [2] الأصولى، فحينئذ كل واحد من الفقيه والأصولى إنما حصل له العلم بهذه الطرق على سبيل الإجمال ، فاندرك الفقيه فى حد الأصول فما قصد أن يكون مخرجاً انعكس موجباً .

الثالث : أن وجود الأدلة فى صور الأحكام كوجود الحقائق فى البقاع والأزمان ، ووجود الحقائق فى البقاع والأزمان لا يكون وجوهاً فيها حتى بعد الجهل بها يخل بالعلم بتلك الحقيقة ؛ لأن من جهل حقيقة الإنسان وعلم أن منه فى الأرض الفلانية ، أو الزمان الفلانى أفراداً لا يقال : إنه جاهل بحقيقة

---

(١) فى الأصل : فى أصل الإخلال .

(٢) فى الأصل الذى هو .

الإنسان ، وكذلك من علم حقيقة السواد ، وجهل كونه فى ثوب زيد لا يقال: إنه جاهل بالسواد ، فكذلك من علم حقيقة الإجماع ، وجهل انعقاده فى مسألة القراض لا يقال : إنه جاهل بحقيقة الإجماع ؛ لأن وجوده فى القراض كوجود السواد فى ثوب زيد ، وإنما يعد وجهاً فى الحقيقة ما كان قاراً فيها ، كمن علم الإنسان من جهة كونه ناطقاً لا من جهة كونه ضاحكاً بالقوة، أو كاتباً بالقوة ، ونحو ذلك ، فإنه لم يعلم الإنسان على التفصيل ، فظهر أن إخراج حظ الفقيه من الأدلة لا يصير العلم بأصول الفقه إجمالياً بغير هذا الوجه ، أما بهذا الوجه فلا .

الرابع : أن من جملة أصول الفقه كيفية حال مَنْ لم يجز له الاستدلال بهذه الأدلة على الأحكام ليعتمد على ما يظهر له وهو المقلد ، فإنَّ صفته إنما تذكر فى أصول الفقه ، وما ذكرها كما ذكر صفة المستدل ، فإنْ قال : إن صفته تعلم بطريق اللزوم من معرفة صفة المستدل ، بمعنى أن من ليس موصوفاً بصفة الاجتهاد فهو المقلد .

قلنا : وكذلك تُعْلم صفة المجتهدين من صفة المقلد بطريق اللزوم ، بمعنى أن من ليس بمقلد فهو مجتهد ، وهذا التعريف المتضارب الشئ لا يجوز فى الحدود ، فلا يقال فى الحركة : ما ليس بسكون ، ولا لسكون ما ليس بحركة؛ لأنه تعريف الشئ بما لا يعرف إلا بعد معرفته .

الخامس : قال النَّقْشَوَانى : إنه فَسَّر الطريق بما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً للعلم ، أو الظن بالحكم الشرعى ، والذى ينظر لتحصيل العلم ، أو الظن الخاص هو الفقيه ، فيلزم أن يكون أصول الفقه فقهاً ، وهذا السؤال غير متجه ؛ لأنا إذا قُلْنا فى حد الماء : هو الذى إذا شربه الحيوان روى به ، فهذا تعريف بخاصة ، ولا يلزم دخول الحيوان فى حد الماء ، وكذلك إذا قلنا:

الشمس هو المستدير الذى يضئ منه العالم ، وتغيب لأجله الكواكب ، لا يدخل العالم ولا جميع الكواكب فى حد الشمس ، بل هذا تعريف بخاصة وحيثية فى الشمس ، أى هو بحيث يكون كذلك ، ومتعلق الحيثية لا يدخل فيها ، وكذلك هذه حيثية فى طريق الفقه ، ومتعلقها وثمراتها ، وجميع ذلك لا يدخل فيها .

« تنبيه »

وافقه « المنتخب » فى عبارته « والحاصل » أيضاً ، وقال صاحب «التحصيل» [١] : جميع طرق الفقه من حيث هى طرق إلى آخره فيرد عليه جميع ما على الأصل إلا سؤال الإجمال ، فعبارته أقرب للصواب .

وقال التبريزى : مجموع أدلة الفقه غير أن لها أجناساً لقولنا : الإجماع وخبر الواحد والقياس واحداً وأشخاصاً كهذا الإجماع ، وهذا الخبر المعين والعلم بماهية الجنس ، وكونه حجة ، وشروط اعتباره ، وكيفية دلالته هو الملقب بعلم أصول الفقه ، وهو المراد بقولهم : على سبيل الإجمال ، والعلم بالأشخاص ، ووجه دلالتها هو علم الفقه والخلاف ، فكذلك هو مجموع أدلة الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية دلالتها ، وشروط اعتبارها ، وكيفية حال المستدل بها ، والمقلد له ، هذه عبارته ، ويرد عليه السؤال الأول والثانى والثالث فقط ؛ لأنه ذكر المقلد ، ولم يتعرض لتحديد الطرق .

« تنبيه »

قد تقدم من كلام الأبيارى فى « شرح البرهان » أن أصول الفقه تطلق اسماً علماً لعلم مخصوص ، وتطلق مضافاً للفقه .

والقسمان مشكلان .

---

(١) ينظر التحصيل : ١/ ١٦٨ .

أما المضاف فلأن المضاف تتوقف معرفته على معرفة المضاف إليه ، مع أن المضاف إليه الذى هو الفقه متوقف على أصوله ، فيلزم الدور .

وأما العلم ، فلأن العلم الملقب بأصول الفقه فيه مواد كثيرة كما تقدم ، وهى جزء كبير من الفقه للتمثيل ، وجزء كبير من العربية لمعرفة أحوال الألفاظ وجزء كبير من أصول الدين كالحسن والقبح ، وصدق النبوة وعصمة الأنبياء عليهم السلام ، وجزء من النحو والتصريف وغير ذلك ، وهذه الأجزاء كلها لم يذكرها مع أنها من جملة المسمى ، وهو تعرض لجميع الأجزاء ، فيكون حده غير جامع على رأيه .

« فائدة »

قال أَبُو الحُسَيْن فى شرح « العمد »[1] : لا يجوز التقليد فى أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً ، بل المصيب واحد بخلاف الفقه فى الأمرين .

قال : والمخطىء فى أُصُولِ الفقه مَلُومٌ ، بخلاف الفقه هو مأجور ، فهذه ثلاث قواعد خالف فيها الفقه أصوله ؛ لأن أصول الفقه ملحق بأصول الدين، وأصول الدين كذلك ، ولم يحك فى ذلك خلافاً ، غير أنك ينبغى أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإِجماع السكوتى والإِجماع على الحروب ونحو ذلك ، فإن الخلاف فيها قوى ، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً ، فلا ينبغى تأثيمه ، كما أَنَّا فى أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمنين[2] ، أو ينفى الخلاء، وإِثبات الملأ، وغير ذلك

---

(١) ينظر المعتمد : ٢/ ٣٧٠ .

(٢) أما العرض . فتعريفه :

عند الأشاعرة : أنه موجود قائم بمتحيز .

وعند المعتزلة ما لو وجد لقام بالمتحيز ؛ لأنه ثابت فى العدم عندهم . =

من المسائل التى ليس مقصودها من قواعد الدين الأصلية ، وإنما هى من المسميات [1] فى ذلك العلم .

*   *   *

= وعند الحكماء : ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع: أى فى محل مقوم.

وينقسم العرض عند المتكلمين : قسمان لأنه إما أن يختص بالحى كالحياة وما يتبعها، وإما ألا يختص بالحى كالأكوان والألوان والطعوم ، والروائح .

وعند الفلاسفة : هو منحصر فى المقولات التسع :

هذا ومن أحكام العرض :

١ - أنه لا يقوم بنفسه (خلافاً لأبى الهذيل العلاف) فتحيزه تابع لتحيز محله الذى يقومه ويوجد فيه .

وهناك فرق بين احتياج الجسم إلى حيز واحتياج العرض إلى محل ، فإن الجسم قد يتصور بدون حيزه ، بخلاف العرض فإن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع أى المحل الذى يقومه ، ولذلك كان اختصاص الجسم بحيزه عرضياً ، واختصاص العرض بمحله من اللوازم الذاتية .

والفرق بين اللزوم العرضى والذاتى أن اللازم العرضى الذى هو لا يلزم من عدمه عدم الملزوم .

أما الذاتى فإنه يلزم من عدمه عدم الملزوم .

مثلاً اختصاص على بحيز معين فإنه إذا انتقل من هذا الحيز المعين إلى حيز آخر فعلى هذا موجود لم ينعدم بانتقاله من حيزه الأول إلى الثانى .

بخلاف العرض حيث لا يعقل بدون محله ولا يوجد بدون المحل .

٢ - وأنه لا ينتقل من محل إلى محل وهذا الحكم مبنى على ما ثبت له أولاً من أنه لا يقوم بنفسه ، فينعدم العرض عند انتقاله (المفروض) من محله ، وبمجرد مفارقته إياه من حيث إن اختصاص العرض بمحله - كما قلنا - من اللوازم الذاتية ويلزم من عدم اللازم الذاتى عدم الملزوم .

هذا ، وهدف هؤلاء القائلين بانتقال الأعراض من جسم إلى جسم إثبات أنها قديمة تنتقل من جسم إلى آخر فهى ليست حادثة .

٣ - وأنه لا يجوز قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة .

٤ - وأنه لا يبقى زمانين عند الأشعرى وأتباعه .

٥ - وأن العرض لا يقوم بمحلين ضرورة .

(١) فى الأصل السمات .

الْفَصْلُ الثَّانى
فِيمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أُصُولُ الْفِقْهِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ

قال الرازى : لَمَّا كَانَ أُصُولُ الْفِقْهِ عِبَارَةً عَنْ : مَجْمُوعِ طُرُقِ الفِقْهِ ، وَالطَّرِيقُ هُوَ الَّذِى يَكُونُ النَّظَرُ الصَّحِيحُ فِيه مُفْضِيًا ؛ إِمَّا إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَدْلُولِ ، أَوْ إِلَى الظَّنِّ بِه ، وَالْمَدْلُولُ هُنَا : هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِىُّ - وَجَبَ عَلَيْنَا تَعْرِيفُ مَفْهُومَاتِ هَذِهِ الأَلْفَاظِ : الْعِلْمِ ، وَمَا ذُكِرَ مَعَهُ .

ثُمَّ مَا كَانَ مِنْهَا بَيِّنَ الثُّبُوتِ كَانَ غَنِيا عَنِ الْبُرْهَانِ ، وَمَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ ، وَجَبَ أَنْ يُحَالَ بَيَانُهُ عَلَى الْعِلْمِ الْكُلِّىِّ النَّاظِرِ فِى الوُجُودِ وَلَوَاحِقِه ؛ لأَنَّ مَبَادِىءَ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ لَوْ بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِيهَا ، لَزِمَ الدَّوْرُ ، وَهُوَ مُحَالٌ .

قال القرافى : تقريره : أَنَّ علم أصول الدين هو أصل العلوم كلها ؛ لأنه يتضمن العلم بالوجود ، وأقسامه ، والعلم بالعدم وأقسامه ، وما هو معلومٌ خارج عن النقيضين فيبحث فى العالم ، وأجزائه ، وأحواله ، وصانع العالم، وصفاته، وأحكامه ، وما وراء ذلك من المستحيلات ، والممكنات ، وغير ذلك من سائر المعلومات .

ومن فروعه إثبات النبوات بالنظر العقلى فى المعجزات ، ومن فروع النبوة علم التفسير ، وعلم الحديث وعلم الأُصول التى ينبنى عليها الفقه ، ونحو ذلك من فروع علم أصول الفقه ، فهو الغاية والنهاية ، وحينئذ يجب فى كل

علم هو فرع عن علم آخر أن توجد مقدمات الأصل مُستَسلفة فى ذلك الفرع، فتوجد حقائقها متصورة كما ثبت فى علم الأصل ، غير أن على المصنِّف مناقشة فى قوله : لو برهن عليها فيها ، بل كان يقول : لو برهن عليها منها، فإنَّ الدور إنما يأتى بإثبات الأصل بمقدمات الفرع .

أمَّا إثبات الأصل فى الفرع بمقدمات الأصل نفسه لا يلزم منه الدور ، فقوله فيها لا يقتضى أن الإثبات وقع بمقدمات الفرع ، فلا يكون الدور لازماً .

أما مع قوله : منها يكون الدور لازماً ، وقد صرح صاحب « الحاصل » عزو غيره من المختصرين سكت عنه جملة ، ويريد بقوله : ما كان محتاجاً إلى البرهان أحيل على العلم الكلى إثبات العلم والنظر وجميع الأعراض ، فإن هذا إثباته [1] على منكريه هو شأن أصول الدين لا أصول الفقه .

* * *

(١) فى الأصل هذا إثباته .

الْفَصْلُ الثَّالِثُ
فِى تَحْدِيدِ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ

هَذَا المَقْصُودُ إِنَّمَا يَتحقَّقُ بِبحْثَيْنِ :

الأوَّلُ : أَنَّ حُكْمَ الذِّهْنِ بِأَمْرِ عَلَى أَمْرِ ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ جَازِمًا أَوْ لا يَكُونَ ، فَإِنْ كَانَ جَازِماً ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَطَابِقاً لِلْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ لا يَكُونَ ، فَإِنْ كَانَ مُطَابِقاً ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِمُوجِبِ أَوْ لا يَكُونَ .

فَإِنْ كَانَ لِمُوجِبِ : فَالْمُوجِبُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حِسِّياً أَوْ عَقْليا أَوْ مُرَكَّباً مِنْهُمَا .

فَإِنْ كَانَ حِسِّيا ، فَهُوَ : الْعِلْمُ الحَاصِلُ مِنَ الْحَوَاسِّ الخَمْسَةِ ، وَيَقْرُبُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِالأُمُورِ الْوِجْدَانِيَّةِ ؛ كَاللَّذَّةِ ، وَالأَلَمِ .

وَإِنْ كَانَ عَقْليا ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُوجِبُ مُجَرَّدَ تَصَوُّرِ طَرَفَيِ الْقَضِيَّةِ ، أَوْ لا بُدَّ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ مِنَ الْقَضَايَا ، فَالأَوَّلُ هُوَ : الْبَدِيهِيَّاتُ ، وَالثَّانِى : النَّظَرِيَّاتُ .

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْمُوجِبُ مُرَكَّباً مِنَ الْحِسِّ وَالْعَقْلِ ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ السَّمْعِ وَالْعَقْلِ ، وَهُوَ الْمُتَوَاتِرَاتُ ، أَوْ مِنْ سَائِرِ الْحَوَاسِّ وَالْعَقْلِ ، وَهُوَ التَّجْرِيبِيَّاتُ وَالْحَدْسِيَّاتُ ، وَأَمَّا الَّذِى لا يَكُونُ لِمُوجِبِ ، فَهُوَ : اعْتِقَادُ الْمُقَلِّدِ .

وَأَمَّا الْجَازِمُ غَيْرُ الْمُطَابِقِ ، فَهُوَ : الجَهْلُ .

وَأَمَّا الَّذِى لا يَكُونُ جَازِماً ، فَالتَّرَدُّدُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ ، إِنْ كَانَ عَلَى السَّوِيَّةِ ، فَهُوَ : الشَّكُّ ، وَإِلا ، فَالرَّاجِحُ ظَنٌّ ، وَالْمَرْجُوحُ وَهْمٌ .

الثَّانِى : أَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ تَصَوُّرٍ مُكْتَسَباً ، وَإِلا ، لَزِمَ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ ؛ إِمَّا فِى مَوْضُوعَاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ ، أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ ؛ وَهُوَ يَمْنَعُ حُصُولَ التَّصَوُّرِ أَصْلاً ، بَلْ لا بُدَّ مِنْ تَصَوُّرٍ غَيْرِ مُكْتَسَبٍ ، وَأَحَقُّ الأُمُورِ بِذَلِكَ مَا يَجِدُهُ الْعَاقِلُ مِنْ نَفْسِهِ ، وَيُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ بِالضَّرُورَةِ .

وَمِنْهَا : الْقِسْمُ الْمُسَمَّى بِالْعِلْمِ ؛ لأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ أَلَمَهُ وَلَذَّتَهُ ، وَيُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَهُ عَالِماً بِهَذِهِ الأُمُورِ .

وَلَوْلا أَنَّ الْعِلْمَ بِحَقِيقَةِ الْعِلْمِ ضَرُورِىٌّ ، وَإِلا لامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِكَوْنِهِ عَالِماً بِهَذِهِ الأُمُورِ ضَرُورِيا ؛ لِمَا أَنَّ التَّصْدِيقَ مَوْقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِى الظَّنِّ .

ثُمَّ الْعِبَارَةُ الْمُحَرَّرَةُ أَنَّ الظَّنَّ تَغْلِيبٌ لأَحَدِ مُجَوَّزَيْنِ ظَاهِرَىِ التَّجْوِيزِ .

وَهَا هُنَا دَقِيقَةٌ ، وَهِىَ أَنَّ التَّغْلِيبَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِى الْمُعْتَقَدِ ، أَوْ فِى الاعْتِقَادِ :

أَمَّا الَّذِى يَكُونُ فِى الْمُعْتَقَدِ ، فَهُوَ : أَنْ يَكُونَ الشَّىْءُ مُمْكِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، إِلا أَنَّ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ بِهِ أَوْلَى ؛ كَالْغَيْمِ الرَّطْبِ ؛ فَإِنَّ نُزُولَ الْمَطَرِ مِنْهُ وَعَدَمَ نُزُولِهِ مُمْكِنَانِ ، لَكِنَّ النُّزُولَ أَوْلَى .

وَأَمَّا الَّذِى يَكُونُ فِى الاعْتِقَادِ ، فَهُوَ : أَنْ يَحْصُلَ اعْتِقَادُ الْوُقُوعِ ، وَاعْتِقَادُ اللاوُقُوعِ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ تَجْوِيزِ النَّقِيضِ ، لَكِنَّ اعْتِقَادَ الْوُقُوعِ يَكُونُ أَظْهَرَ عِنْدَهُ مِنِ اعْتِقَادِ اللاوُقُوعِ ؛ فَظَهَرَ أَنَّ اعْتِقَادَ رُجْحَانِ الْوُقُوعِ مُغَايِرٌ لاعْتِقَادِ رُجْحَانِ اللاوُقُوعِ .

فَهَذَا الثَّانِي هُوَ : الظَّنُّ ، فَإِنْ كَانَ مُطَابِقاً لِلْمَظْنُونِ كَانَ ظَنا صَادِقاً ، وَإِلا ، كَانَ ظَنا كَاذِباً .

وَأَمَّا الأَوَّلُ ، وَهُوَ : اعْتِقَادُ رُجْحَانِ الْوُقُوعِ ، فَإِنْ كَانَ مُطَابِقاً لِلْمُعْتَقَدِ ، كَانَ عِلْماً أَوْ تَقْلِيْداً عَلَى التَّفْصِيلِ الْمُتَقَدِّمِ ، وَإِلا ، كَانَ جَهْلاً ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

قال القرافي : تقريره : يتحرر بالإيراد عليه فتحصل الفائدتان ، وموجب هذا البحث أنَّه لما حدد أصول الفقه ، وقع في الحد ذِكْرُ هذه الحقائق احتاج لتعريفها لئلا يكون قد عرفه بالمجهولات ، وهو غَيْرُ جائزٍ ، ولما صرح بلفظ التحديد تعين أن يَرد عليه ما يَرد على الحدود ، ولو لم يصرح بالتحديد لأمكن أن يقال : إنه قصد بهذه التقاسيم الكليات لا الحدود ، ولا شك أَنَّ الكليات لا يشترط انعكاسها ، فمن قال كل إنسان حيوان ، كان كلامه صادقاً، وإن كذب عكسه كل حيوان إنسان ، والحد لا بد وأَنْ يكون مطرداً منعكساً ، وعلى هذا التقدير يَرد عليه عشرون سؤالاً :

الأول قوله : « حكم الذهن » أسس تقسيمه على الحكم ، والحكم لا يكون إلا في التصديقات ، مع أن العلم قد يكون في التصورات التي لا حكم فيها ، وقد اتفق الناس على صحّة تقسيم العلم إلى التصور والتصديق .

فقوله : « الحكم » يخرج أحد قسمي العلم ، ولا يتأتى له أن يخرج قسماً من هذا التقسيم جامعاً للعلم مع أنه قصد الحد الجامع المانع ، فلا يتم له بذلك .

الثاني : على إضافة الحكم إلى الذهن ، يقتضي اختصاص العلم بأحكام العقول وتصديقاتها ، مع أن العلم القديم ليس كذلك ، بل العقل يمكن أن يقال : إنه ليس حاصلاً للملائكة ، وإن كانوا من سادات العلماء والخاصة النُّجباء ؛ لأن العقل هو سجية خاصة ينشأ عن الأَمْزجة البشرية ، نسبة هذه

السجية إليها كنسبه الصقال فى المرآة إليها ، فكما أنَّ الصقال طبيعة الحديد لا ينشأ عن غير الحديد ، كذلك السَّجايا البشرية لا تنشأ عن غير البشرية ، فتكون عقول البشر وأبنية الملائكة مختلفة ، وقبول العلم لازماً عامّاً لحقائق مختلفة من المخلوقات والخالق سبحانه وتعالى ، وحينئذ كان الواجب أن يأخذ مطلق الكشف الذى يعم القديم والحادث ، حتى يكون حده للعلم جامعاً ، ويضع للظن والجهل والشك ونحوها بحثاً آخر .

الثالث : قوله : « بأمر على أمر » مع أن الصحيح أن لفظ الأمر حقيقة فى اللفظ الدال على الوجوب ، وهو غير مراد هاهنا ، بل المراد هاهنا حكم الذهن بأحد النقيضين على الآخر ، فإن الأحكام وإن كثرت ، وتنوعت كانت قديمة أو حادثة فإنها لا تخرج عن النقيضين بالضرورة ، فإن الحكم إما بسلب الشئ أو بثبوته ، والمحكوم عليه إما وجود ، أو عدم .

فلا حكم إلا بأحد النقيضين ، ولا حكم إلا على أحد النقيضين ، وما قال أحد : إن لفظ الأمر موضوع للنقيضين معاً بل قال بعضهم : للقول خاصة ، وقال آخرون : للقول والفعل .

وقال أبو الحسين : للفعل ، والشئ ، والصفة ، فإن فرَّعنا على مذاهب الاشتراك ، فاللفظ المشترك لا يقع فى الحدود لإجماله ، والحدود مرادة للبيان، وإنْ فرعنا على عدم الاشتراك فما علمت أحداً قال : إنها موضوعة لمطلق العلوم [1] الذى يعم النقيضين من غير اشتراك ، فحينئذ حقيقة هذا اللفظ غير مرادة ، ومراتب المجاز غير متعينة ، فيكون تعريفاً بالمجهول ، فلا يصح فكان الواجب على هذا أنْ يقول : حكم الذهن بمعلوم على معلوم ليعم النقيضين ، ويكون اللفظ حقيقة من غير اشتراك ولا مجاز .

الرابع : على قوله : « فإن كان جازماً » بدأ بالقسم الكثير الأقسام ، وقاعدة هذا الباب : البداية بالقليل الأقسام ليتفرغ العقل للكثير الأقسام ، فكان

---

(١) فى الأصل العلوم .

الواجب أن يقول : فإن كان غير جازم ، ثم يفرغ منه ، ويشرع فى الجازم ؛ لأن أقسامه أكثر .

الخامس : على قوله : « إما أن يكون مطابقاً أو لا يكون » .

أراد بالمطابقة كون المحكوم به واقعاً فى الخارج ، وهو المتبادر إلى الذهن ، كالحكم بوجود زيد فى الدار ، وهو كذلك ، فإنه مطابق ، فإن أراد هذا أشكل عليه بأن النسب والإضافات على رأى أهل التحقيق لا وجود لها فى الأعيان ، وإنما وجودها فى الأذهان كالأُبوة ، والبنوة ، والتقديم والتأخير ، والتأثير ونحو ذلك ، فإنَّا نحكم بها ويكون الحكم مطابقاً صدقاً وحقاً ، مع أن المحكوم به فى الذهن ليس الخارج ، فحينئذ لا بد من تفسير المطابقة بمعنى آخر ، وهو مجهول جداً ، فإنَّا إذا حاولنا تفسيرَ المطابقة بغير ما تقدم عسر جداً ، ولا يكادُ يعقل من المطابقة إلا أن ما فى الذهن واقع فى الخارج ، فحينئذ يلزم أحد أمرين : إما خروج بعض أنواع المطابقة إن أراد التفسير المعلوم، أو التعريف بالمجهول إن لم يُرده ، وعلى التقديرين يبطل تحديده وتعريفه ، والذى تحرر فى تفسير المطابقة بمعنى يشمل الأمور الحقيقية والنسب الإضافية أن يذكر بصيغة التنويع ، فيقال : المطابقة إما بوقوع ما فى الذهن فى الخارج ، وإما بوقوع ملزوم صحة الحكم الذهنى ، ومعناه : أنه إذا وقع فى الخارج التناسل على الصورة الخاصة كان ذلك ملزوماً لصحة حكمنا بأن المُتَولد عن ذلك الواطئ ابن للواطئ ، وأن الواطئ أبوه ، وإن وقع فعل فى زمان ، ثم وقع فعل بعده فى زمان آخر كان ذلك الوقوع فى الخارج ملزوماً لصحة حكمنا بتقديم الأول على الثانى ، وتأخير الثانى عن الأول .

وكذلك سائر الأحكام النسبية مطابقتها مُفَسّره بوقوع ملزم صحتها فى الخارج ، لا بوقوعها فى نفسها ، خلاف المطابقة فى الحكم بالأُمور الحقيقة ، إنما هو بوقوعها فى نفسها ، وإذا تَحَقّق تفسير المطابقة على وجه يعم جميع

الأحكام ، فحينئذ يظهر بالضرورة أنه أخفى من مفهوم العلم والظن وما يتبعهما، فإن الناس يعلمون هذه الحقائق ، ولا يكاد أحد يعلم تفسير المطابقة بهذا التفسير المتنوع ، فحينئذ يلزم أنه عرّف الأَجْلَى بالأَخْفَى وهو غير جائز .

السادس : على قوله : « لموجب » .

هذا الموجب الذى أشار إليه فى غاية الغموض والإشكال ؛ لأنه قسمه إلى الحسى والعقلى والمركّب منهما ، فدل على أنه أعم من كل واحد من الثلاثة، ثم إنه قسم العقلى إلى البديهى الغنى عن الكسب فدلّ على أنه أعم من الدليل الكاشف للتصديقات ، وأن المراد من هذا الموجب شئ غير الدليل ، وموجب غير الدليل غير معقول ، وشئ وهو أعم من البديهى والنظرى لا يجوز أن يكون إلا مطلق الإدراك ، ومطلق الإدراك هو العلم ، وهو قد جعله موجب العلم ، فيكون الشئ موجباً لنفسه ، وإن أراد الدليل ، فالحس لا يصدق عليه أنه دليل ؛ لأن الدليل فيه مقدمتان منتجتان لم يبق هاهنا إلا حرف واحد ، وهو أن نفسره باستعداد الفطرة لقبول العلوم ، والاستعداد فى الحواس ، وفى مرآة العقل ، فيقبل البديهى والنظرى والدليل وغيره ، أو أخص من ذلك ، وهو ما يقع فى صورة العقل من تصور طرفى القضية فى البديهيات ، أو المقدمات فى النظريات ، أو صور المحسوسات فى الحواس ، فيصير مراده مفهوم الواقع فى مرآة العقل والحواس مما يتعقبه العلم عادة ، ولاشكّ أن هذا الموجب أعم من الدليل ، والتصور ، والحس ، ويصح التعبير به غير أنه فى غاية الخفاء ، فإن المُتَبَادِر للذهن من الموجب إنما هو الدليل فى التصديقات ، والحد فى التصورات ، وهو لم يتعرض للتصورات، فلم يبق إلا الدليل المُتبادِر .

وما عداه خفى عند العقل عند السماع ، والتعريف بالخفيات لا يجوز لا سيما إذا عرضنا على أنفسنا مفهوم العلم الذى قال فيه هو وغيره : إنه

بديهى غنى عن التعريف ، وعرضنا هذا التفسير فى الموجب وجدنا الموجب أخفى بكثير ، وتعريف الأجلى بالأخفى غير جائز .

السابع : « على حَصْره الموجب فى الحسى والعقلى والمركب منهما » ، فإن الحصر غير ثابت فى هذه الثلاثة ، فإن ذلك يبطل بأمور :

أحدها : أن الوجدانيات ليست من الحسيات ؛ لأن مَنْ فقد حواسه وجد فى نفسه ألمه ولذته ، وليست من العقليات ، لأن البهائم التى لا عقول لها تجد جوعها وعطشها وألمها ولذتها وغير ذلك .

وثانيها : إذا خلق الله - سبحانه وتعالى - علماً ضرورياً فى بعض مخلوقاته ، فإنه إما بطريق الكشف فيما عادته يقع للأولياء والعلماء أولى من هذا القبيل ، كما يخلق فى نفس جبريل علماً ضرورياً بأنه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الأنبياء .

وثالثها : المركب من الوجدانيات والعقليات .

ورابعها : المركب من الوجدانيات والحسيات .

وخامسها : المركب من أمر إلهى كما تقدم والحس .

وسادسها : المركب من أمر إلهى مع العقل .

وسابعها : المركب من أمر إلهى مع الوجدان ، فإنه أمكن أن يكون لنا مطلوب يترتب على مقدمة وجدانية ، وأخرى من أحد هذه الأقسام ، ومجموعهما يكون هو المفيد .

وقرائن الأحوال تفيد العلم بغير فكرة فى بعض الصور ، فلا يكون نظرياً لعدم الفكرة ، ولا بديهياً لعدم كناية أحد الطرفين فى القضية ، ولذلك نقطع بأن هذا فرس حى وأن هذا نبات ، أو جماد وليس المستند الحسى ؛ لأن الحس لا يتعلق إلا بالكون وما وراءه إنما يدرك بقرائن الأحوال ، وبالجملة فالحصرُ غيرُ ثابتٍ ، وإذا لم يكن الحصر ثابتاً ، فيكون العلم المترتب على هذه

الأقسام التى لم تدخل فى حصره غير داخل فى حده ، فيكون حده غير جامع؛ فيكون باطلاً .

الثامن : على قوله : « إنْ كان الموجب تصور طرفى القضية فهو البديهيات».

فإنَّ هذا التفسير يخصّ البديهى الذى هو تصديق ، والبديهى هو الذى يبديه العقل ويهجم عليه بغير كسبٍ ، وهذا قد يكون تصوراً غنياً عن الحد ، فكان المتعيّن أن يقول : البديهى هو الغنى عن الكسب ، فيشمل التصديقات والتصورات ، فإن الكسب تارةً يكون بالبراهين فى التصديقات ، وتارة بالحدود فى التصورات ، فلا يكسب تصديق إلا ببرهان ، ولا تصور إلا بحدّ، أو ما فى معناه من الرسم ، وتبديل اللفظ باللفظ ، فيكون حده حينئذ للبديهى غير جامع ، فيكون باطلاً .

التاسع : على هذا المقام أيضاً أنَّ أجلى [1] البديهيات قولنا : النفى والإثبات لا يجتمعان ، والثبوت والنفى اختلف العقلاء هل بينهما واسطة أم لا ؟

فأرباب الأحوال وغيرهم أثبتوا الوسائط مع أنهم عقلاء ، فعلمنا حينئذ أنْ مجرد العقل لا بد معه من مرشد آخر ، وهو زائد على قولنا : تصور طرفى القضية وكذلك قولنا : الواحد نصف الاثنين لا يكفى تصور طرفى القضية ، وهما الواحد ونصف الاثنين حتى يحصل عند العقل بعد الخلوص من غمرات الطفولية والصغر دربة بماهية العدد ، وتصورٌ لحقيقته وكثير من معالمه ولوازمه وخصائصه ، فحينئذٍ ثم آخر وراء تصوره طرفى القضية ، ولذلك إن العقلاء لا يعنون بالبديهيات ما هو لازم لحقيقة العقل جزماً ، بل هو غالب عليه بعد الخلوص من غمرات الصغر ، ولا يكاد يعرى عنه أحد بعد ذلك ، أما أنه بمجرد تحقق العقل فى الصبى فى أول دفعة يكون عالماً بأن الواحد نصف الاثنين من غير مباشرة ولا مخالطةٍ ولا معاناة شئ من المقدمات العقلية

---

(١) فى الأصل أحد .

أو غيرها ألبتة فلا يقوله أحد ، فحينئذ مجرد التصور ليس كافياً فى البديهيات فخرجت البديهيات كلها عن حد البديهيات .

العاشر : على قوله : والثانى النظريات يكون حده غير مانع لدخول البديهيات كما تقدم تقريره فى السؤال التاسع .

الحادى عشر : أن العلم الإلهى خارج عن حد العلم ؛ لأنه ليس له موجب ألبتَّة ، بل هو واجب لذاته مستغنٍ عن الموجب والموجد ، فلا يكون الحد جامعاً فيكون باطلاً .

الثانى عشر : قوله : « الذى يكون مركباً من السمع والعقل هو المتواتر» مشكل بما إذا سمعنا سُعَالاً كثيراً أو عطاساً أو نَحِيحاً [1] شديداً فإن العقل يجزم بواسطة هذا المسموع بأن الفاعل لذلك حى ، مع أن العقل يجوِّز أن تقوم أصوات السُّعال [2] ، وغيره بغير الحى ، لكن تكرر ذلك على العقل فى مجرى العادة حتى قال من قبل نفسه : إنَّ كل ما هو موصوف بهذه الأصوات الكثيرة على هذه الصورة حى بالضرورة ، كما جزم وقال هؤلاء المخبرون ووصلوا فى حد الكثرة إلى غاية يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، فهذه هى المقدمة التى شارك بها العقل الحس ، وصار الموجب لذلك مركباً من العقل والحس والجزمان عاديان ؛ لأن العقل يُجوِّز الكذب على كل عددٍ وإنْ كثُر ولا يقال لهذا العلم الواقع فى صورة السعال ونحوه إنه متواتر،

---

(١) نَحنَح : ردّد فى جوفه صوتاً كالسُّعال استرواحاً .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٩١٥ .

(٢) السُّعَالُ : طرد الهواء فجأة وبقوة من المزمار ، لإخراج المخاط أو سواه من المسالك الشُّعبية . والسعال الديكى مرض يصيب الأطفال خاصة ، ويتميز بنوبات سعال تقلصيّة مصحوبة بشهيق كصياح الديك .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٤٤٧ .

ولذلك يستدل العقل باختلاف الأصوات المسموعة من الطيور وحركات الحجارة ، وأنواع الصرر [١] ، والقرع ، والقلع على أن الذى قام به الصوت فرس أو طائر أو نحاس أو حجر أو غير ذلك مما علم العقل به عند سماع الأصوات ، والمستند مركب والسمع والعقل وليس من باب التواتر ، فقد دخل فى حد المتواتر ما ليس منه من العلوم العادية .

الثالث عشر : قوله : « أو من سائر الحواس والعقل » ، وهو المجربات والحدسيات [٢] جعل الموجب واحداً ، والعلم الناشئ عنه واحداً ، وظاهر كلامه أن لفظ الحدسيات والتجريبيات مترادف ؛ لأن اتحاد الموجب يقتضى ذلك ولم يجعل لأحدهما مزية يمتاز بها ، مع أن الفرق واقع ضرورة .

وتقريره : أن الإنسان قد يجد بشمه ، كرائحة المسك ، وببصره كلون الأترج [٣] ، وبذوقه كطعم الليمون وبلمسه كملمس الخشب .

---

(١) الصَّرُّ : صَرَّ يَصِرُّ صَرّاً وصَرِيراً ، وصَرْصَرَ : صَوَّتَ وصاحَ أشدَّ الصِّيَاح ، وقوله تعالى : ﴿ فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُ فِى صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا ﴾ [الذاريات : ٢٩] .

قال الزَّجَّاجُ : الصَّرَّةُ أَشَدُّ الصِّيَاحِ تَكُونُ فى الطَّائِرِ والإِنْسَانِ وغَيْرِهِمَا .

ينظر : لسان العرب : ٤/٢٤٢٩ ، وترتيب القاموس : ٢/٨١٣ .

(٢) الحدسيات : هى ما لا يحتاج العقل فى جزم الحكم فيه إلى واسطة بتكرر المشاهدة ، كقولنا : نور القمر مستفاد من الشمس ، لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبُعْداً .

ينظر : التعريفات ص ٥١ .

(٣) الأُتْرُجّ : جنس من شجر الفصيلة البرتقالية ، وهو ناعم الأغصان والورق والثمر ، وثمره كالليمون الكبار ، وهو ذهبى اللون ، ذكى الرائحة ، حامض الماء ، ينبت فى البلاد الحارة . يعرف فى الشام باسم « تُرُنْج » و« كُبَّاد » ، وفى مصر والعراق « أُترج » ، كما يسمى « تفاح العجم » و« تفاح ماهى » ، و« ليمون اليهود » لأنهم يحملونه فى الأعياد ، وقد ورد ذكره فى سفر اللاويِّين من التوراة : « تأخذون لأنفسكم ثمر الأترج بهجة » ، وورد ذكره فى حديث لرسول الله محمد عليه الصلاة =

وقد يقع ذلك فرد دفعة ، فلا يحصل ظن لتحقق تلك الحقائق من مجرد إدراك الحواس ، وقد يتكرر حتى يصير إلى حد الظن ، فيقول العقل : كل ما كان كذا فهو مسك ظناً لا قطعاً ، وقد يعظم التكرر حتى يقول العقل مقدمة من قبل نفسه : كل ما كان كذا على هذه الرائحة فهو مسك ضرورة ، وكذلك بقية النظائر ، وقد يحدس ببصره كنقد الذهب والفضة ونضج الفاكهة ونحو ذلك ، ثم ذلك قد لا يتكرر فلا يقول العقل المقدمة من جهته ألبتة ، وقد يتكرر حتى يقول العقل : كل ما كان من الذهب كذا فهو بهرج ، ظناً من غير قطع ، وقد يرتقى بكثرة التكرار إلى القطع ، فاستوى التجريبيات ، والحدسيات فى أنها قد لا يحصل فيها ظنٌ ولا قطع ، وقد يحصل فيها الظَّنٌ دون القطع ، وقد يحصل القطع فيهما ، مع أن الفرق بينهما : أن الحدسيات تفتقر إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، والتجريبيات لا تحتاج إلى ذلك ، فإذا قيل لك : فى الدار ليمون هل هو حامض ؟ تقول : نعم ، أو صبر هل مُر ؟ تقول : نعم من غير أن تراه ، ولو قيل لك : معى درهم هل هو بَهْرج؟ فتقول : حتى أنظر إليه وأفكر فيه ، هل وجد فيه ما هو عند العقل علامة البهرج أم لا ؟ وكذلك إذَا قيل لك : فى الدار فاكهة هل هى ناضجة ؟ فتقول : حتى أنظر إليها وأفكر فيها ، والتجارب لا تحتاج لفكر عند القضاء على الجزئيات ، فلا يفكر فى حمض الليمون ألبتة ، فهذا هو الفرق ، وهو افتقار الحَدَسيات إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات بخلاف التجريبيات .

الرابع عشر : إنَّ العلماء عدوا من جملة التجريبيات أدوية الأمراض وأسبابها، نحو كون المحمودة مسهلة ، والسموم قاتلة ، فإنْ كان المراد بذلك أن مطلق الحس كاف مع العقل فلزم أن يكون دلالة العالم على صانعه من باب

= والسلام هو : « مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِى يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الأُتْرُجَّةِ : طَعْمُهَا طيِّبٌ وريحُهَا طيِّبٌ » . ينظر : قاموس الغذاء والتداوى ص ١٠ .

التجارب ، لأنَّا لا نثبت صانعاً ما لم نحس بصنعته فيحكم العقل حينئذ بأن لها صانعاً ، ويلزم أيضاً ألا تكون هذه تجريبية ، فإن أصل الحس ليس كافياً فيها ، بل لا بد من التكرر فى أدوية الأمراض وأسبابها ، وإن كان لا بد من التكرر ولا يكفى أصل الحس بطل قوله : إن كان مركباً من الحس والعقل هو المجربات فإن أصل الحس حينئذ ليس كافياً ، بل الحس مع التكرر ، وهذا هو الصحيح وإلا لكان الاستدلال بالصّنعة على صانعها تجريبياً ، وليس كذلك اتفاقاً ، بل هو من العَقْلى الصرف ، وإذا تقرر أن تكرر الحس مع العقل هو مدرك التجارب ، لزم أيضاً أن يكون كل موضع حصل فيه استدلال بدوران فيه حس أن يكون تجريبياً ، وقد لا يمتنع تسمية ذلك تجريبياً ، كدوران غضب زيد مع سماعنا لا سماعه الكلام المغضب ، ويخرج عن ذلك الدوران الذى ليس فيه حس مع العقل كدوران تحريم الخمر مع إسكارها ، فإن كونها مسكرة وتحريمها ليس أحدهما مدركاً بالحس ، أما التحريم فقائم بذات الله تعالى ، وأما الإسْكار فأمر باطن فى النفس أو فى الدماغ على ما يقوله الأطباء ، نعم دليل التحريم قد يعلم بالحس ، وقد يكون بعلم ضرورى غير محسوس ، وآثار السُّكر قد تظهر للحس ، وقد تُدْرك بالقرائن بالاستدلال العقلى .

الخامس عشر : قوله : « الذى لا يكون لموجب هو اعتقاد المقلد » يلزم عليه أن التقليد كله اعتقاد مطابق لا لموجب ، لأنه جعل التقليد قسماً من المطابق فيكون مطابقاً ، وليس كذلك ؛ لأن أكثر التقليد غير مطابق كتقليد عوام الكفار ، والمبتدعة ، وغيرهم لآبائهم ، ورؤسائهم ، قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ** ﴾ [الزخرف : ٢٣] فيكون حد التقليد غير جامع ، فيكون باطلاً بل التقليد هو أخذ القول عن قائله بغير دليل كان حقاً أو باطلاً ، أو بقول المقلد وهو ظاهر حال المقلد ، وهو نفى مطلق الموجب .

السادس عشر : قوله : « الجازم غير المطابق وهو الجهل » هذا الحد غير جامع لخروج الجهل البسيط ؛ لأن تقدير الكلام « الجهل يكون عبارة عن الحكم الذى يكون جازماً غير مطابق » ، والجهل البسيط ليس فيه حكم ولا جزم ، فيخرج من الحد ، هذا إن نفينا اللفظ على ظاهره فى قوله : هو الجهل ، وإن زدنا لفظاً آخر نجعله مضمراً ، تقديره : « هو الجهل المركب » صح الحد وسلم من سؤال عدم الجمع ، غير أنه يلزم فيه سؤال آخر ، وهو أنه أطلق العام لإرادة الخاص أو التزم الإضمار ، وكلاهما تأباه الحدود ، بل كان الواجب أن يقول : فهو الجهل المركب ، والفرق بين الجهل البسيط والمركب أن البسيط جهل يعلمه صاحبه ويقول : أنا جاهل نحو قولك لزيد : أتعلم عدد شعر رأسك ؟ وأنت جاهل به ؟ فيقول : أنا جاهل ، فقد علم جهله ، فلم يتركب جهله من جهلين ، والكافر جهل الحق فى نفس الأمر ، وإذا قيل له أنت جاهل ؟ يقول : لا بل عالم ، فقد جهل وجهل جهله فتركب جهله من جهلين فسمى مركباً .

وقد جمع المتنبى [1] فى بيت وصف رجل بجهل مركب بثلاث جهالات فقال [الطويل] :

وَمِنْ جَاهِلٍ بِى وَهْوَ يَجْهَلُ جَهْلَهُ　　وَيَجْهَلُ عِلْمِى أَنَّـــهُ بِـىَ جَاهِـلُ [2]

---

(١) أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفى الكوفى الكندى ، أبو الطيب المتنبى ، الشاعر الحكيم ، وأحد مفاخر الأدب العربى ، له الأمثال السائرة ، والحكم البالغة والمعانى المبتكرة ، وفى علماء الأدب من بعده أشعر الإسلاميين ، ولد فى الكوفة ونشأ بالشام ، ثم تنقل فى البادية يطلب الأدب وعلم العربية وأيَّام الناس . وقال الشعر صبيًّا ، مدح سيف الدولة الحمدانى وحظى عنده ، وهجا كافور الأخشيدى ، له « ديوان شعر » مطبوع متداول ، ولد سنة ٣٠٣ هـ ، وتوفى سنة ٣٥٤ هـ .

انظر : ابن خلكان ١ : ٣٦ ، لسان الميزان ١ : ١٥٩ ، الأعلام : ١/ ١١٥ .

(٢) البيت للمتنبى . ينظر ديوانه : ١/ ٧٧

السابع عشر : قوله : « التردد بين الطرفين إن كان على التسوية ، فهو الشك » ، يَرِد عليه أنَّ المقسم إلى المقسم إلى الشئ يجب صدقه على ذلك الشئ ، كتقسيم الحيوان إلى الناطق والبهيم ، وتقسيم الناطق إلى المؤمن والكافر ، فيلزم صدق الحيوان على الكافر والمؤمن ، كذلك هاهنا قسم الحكم إلى جازم وغير جازم وقسم غير الجازم إلى الشك وغيره ، فيلزم أن يصدق الحكم على الشك، مع أن الشاك غير حاكم قطعاً ، فلا يصح أن يكون الشك قسماً لهذه القسمة ، قال بعضهم : الشاك حكم لأنه يخطر بباله أحد النقيضين، ثم يتركه ويخطر النقيض الآخر ، وهذا غلط ؛ لأن التصوّر هو الحاصل فى الشك ، والتردد بين التصورات ليس حكماً بل الجواب أنْ التقسيم قد يقع فى الأعم مطلقاً لتقسيم الحيوان كما تقدم ، وقد يقع فى الأعم من وجه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود ، وتقسيم الأبيض إلى الحيوان والجير واللّبن ، مع عدم صدق الحيوان على الجير واللبن ، فحينئذ التقسيم أعم من كونه فى الأعم مطلقاً عموماً مطلقاً ، ومن التزم التقسيم فقد التزم أعم مما يلزم عليه صدق المقسم على أقسام أقسامه ، والملتزم للأعم لا يرد عليه ما يرد على الأخص ، كمن التزم أنه قتل حيواناً ، لا يلزمه القصاص لاحتمال كونه سبعاً ، والقصاص إنما يلزم فى أخص من الحيوان الذى هو الإنسان ، ومن قال : إن معى عدداً لا يلزمه أنه زوج ؛ لأنه لم يلزم إلا ما هو أعم من الزوج، كذلك هاهنا ، لا يلزم المقسم صدق المقسم على أقسام أقسامه ؛ لأنه إنما التزم ما هو أعم ، وهو مطلق التقسيم ، السؤال إنما يلزم فى أخص من ذلك ، وهو تقسيم الأعم عموماً مطلقاً فاندفع السؤال .

« تنبيه »

قوله : « فى الحسيات ، ويقرب منه العلوم الوجدانية » ، جعل الوجدانيات أقرب إلى الحسيات دون العقليات ، وسببه أن الحواس لا تدرك إلا جزئياً لا

كلياً ، فلا تَشُمُّ إِلا مسكاً خاصاً ولا تذوقُ إِلا طعماً خاصاً ، أما كل حلو فلا سبيل إلى إِدراك الحس له ، ولا يدرك الكلية إِلا العقلُ ، ومدركات العقل إِما كلى أو كليات ، فالكلى نحو : مطلق الحيوان ، والكلية نحو : كل حيوان حساس ، وهذا لا سبيل للحس عليه ، والوجدانيات حسيات بل جزئيات ، فإِن الإِنسان لا يدرك أنه قام به كل جوع ولا كل عطش ، بل جوع خاص ، ولذة خاصة ، فلما كانت الوجدانيات جزئيات لا كلى ولا كليات كان شبهها بالحسيات دون العقليات .

« تنبيه »

لم يقل - رحمه الله - : هو العلم بالمحسوسات ، كما قاله جمع كثير فى كتبهم من علماء الأدب والأُصول ، وهو لحن .

قال علماء اللغة : لا يقال فى الحواس [1] إِلا أحس فعله رباعى ، قال الله تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ ﴾ [آل عمران : ٥٢] ، ومفعوله حينئذ محس على وزن مفعل ، وجمعه حينئذ محسات لا محسوسات ، لأن محسوسات جمع محسوس ، ومفعول إِنما يكون من الفعل الثلاثى ، وهذا فعل رباعى ، كما قال ابنُ الجَوَالِيقِى [2] مما تفسده العامة ، يقولون

---

(١) الحاسة : من الحِسِّ بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية ، والحواس هى المشاعر الخمس وهى : البصر ، والسمع ، والذوق ، والشم ، واللمس ، والاقتصار على تلك الخمس بناء على أنَّ أهل اللغة لا يعرفون إلا هذه الخمس الظاهرة كما أنَّ المتكلمين لا يثبتون إلا هذه ، وأمَّا الحواس الباطنة وهى الحِسُّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة ، فإنما هى من مخترعات الفلاسفة . ينظر كشاف الاصطلاحات : ٢/ ٤٤ - ٤٥ .

(٢) موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن ، أبو منصور بن الجواليقى: عالم بالأدب واللغة ، مولده ووفاته ببغداد ، كان يصلى إماماً بالمقتفى العباسى ، قرأ عليه المقتفى بعض الكتب ، نسبته إلى عمل الجواليق وبيعها ، قال ابن القفطى: وهو =

بالمحسوسات وصوابه المحسات وإنما المحسوسات المقتولات حسه إذا قتله ، وحسَّ الدابة بالمحسّة ، وحسَّ النار إذا ردها بالعصا على الملَّة ، وحس اللحم إذا وضعه على الجمر .

وقال ابنُ برِّى [(١)] : الفضلاء كأبى على [(٢)] وغيره يقولون : المحسوس إما من باب أحمه الله فهو محموم ، وأسعده الله فهو مسعود ، وإمَّا من جهة الإتباع للمعلوم كما فى الحديث : « ارْجِعْنَ مأزُورَاتٍ غَيْرَ مَأجُورَاتٍ » [(٣)] .

= من مفاخر بغداد من كتبه « المعرّب » ، وأسماء خيل العرب وفرسانها ، وله كتب أخرى ، ولد سنة ٤٦٦ هـ ، وتوفى سنة ٥٤٠ هـ .

انظر : وفيات الأعيان ٢ : ١٤٢ ، الأنبارى ص ٤٧٣ ، بغية الوعاة ص ٤٠١ ، آداب اللغة ٣ : ٤٠ ، الأعلام : ٧/ ٣٣٥ .

(١) عبد الله بن برّى بن عبد الجبار ، أبو محمد المقدسى الأصل ، المصرى ، ولد سنة ٤٩٩ ، أخذ النحو عن الإمام أبى بكر محمد بن عبد الملك النحوى ، وسمع خلائق ، وكان إماماً فى النحو واللغة ، وله تصانيف ، منها تعليق على الصحاح يسمى بالحواشى فى ست مجلدات يشتمل على فوائد كثيرة ، وكان يتصدر بجامع مصر لإقراء العربية ، مات سنة ٥٨٢ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ٢/ ٢٦ ، الأعلام : ٤/ ٢٠٠ ، وفيات الأعيان : ٢/ ٢٩٣ ، بغية الوعاة ص ٢٦٨ ، النجوم الزاهرة : ٦/ ١٠٣ ، شذرات الذهب ٤/ ٢٧٣ ، وإنباه الرواة : ٢/ ١١٠ .

(٢) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسى الأصل ، أبو على : أحد الأئمة فى علم العربية ، ولد فى فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة ٣٠٧ هـ ، وتجوَّل فى كثير من البلدان ، وفد حلب سنة ٣٤١ هـ ، فأقام مدة عند سيف الدولة ، وعاد إلى فارس ، فصحب عضد الدولة ابن بويه ، وتقدّم عنده ، فعلمه النحو ، وصنَّفَ له كتاب « الإيضاح » فى قواعد العربية ، ولد سنة ٢٨٨ هـ ، وتوفى سنة ٣٧٧ هـ .

انظر : وفيات الأعيان ١ : ١٣١ ، نزهة الألباء ص ٣٨٧ ، الأعلام : ٢/ ١٧٩ .

(٣) أخرجه ابن ماجه : ١/ ٥٠٣ فى الجنائز ، باب : ما جاء فى اتباع النساء الجنائز (١٥٧٨) قال البوصيرى فى زوائده : ١/ ٥١٧ هذا إسناد مختلف فيه من أجل دينار =

الثامن عشر : قال النَّقْشَوَانِيُّ : جعل هاهنا التقليد قسيم العلم ، ومقتضاه ألا يصدق فى العلم على التقليد ، لأن التقسيم ضد قسيمه ويضاف له ، والضد لا يصدق على ضده ، وقال فى حد الفقه : « المستدل على أعيانها » احترازاً من المقلد فإن له علماً بأن المفتى أفتاه ، وكل ما أفتاه المفتى فهو حكم الله ، فيلزم أحد الأمرين :

إما فساد الحد بالحشو الحاصل قوله : المستدل على أعيانها إن كان المقلد لا علم له ، لخروجه بقيد العلم المذكور فى أول الحد .

وإما فساد التقسيم بجعله التقليد قسيم العلم إن كان المقلد عالماً بأن يكون ما فى الحد صحيحاً ، لأن العلم حينئذ ينقسم إلى التقليد وغيره ، وقسيم لا يكون قسماً منه ، فيفسد إما الحدود وإما التقسيم .

التاسع عشر : قال النقشوانى : بعض المقلدين لهم مستند كلى قطعاً ، وهما المقدمتان المتقدم ذكرهما ، فاشتراطه فى حقيقة التقليد وعدم المستند يخرج بعض أنواع التقليد ، فلا يكون حده جامعاً أيضاً من جهة اشتراط هذا القيد .

العشرون : قال النَّقْشَوَانِي : جعل الوهم قسماً من الحكم ، والوهم لا حكم فيه كما تقدم تقريره فى الشك .

وجوابه هاهنا من وجهين :

أحدهما : ما تقدم فى الشك .

الثانى : أنه جعل الراجح والمرجوح قسماً واحداً ، وذكر اسم جزئى[1] هذا

= وإسماعيل بن سليمان ، أورده ابن الجوزى فى العلل المتناهية من هذا الوجه ، ورواه الحاكم من طريق إسرائيل ، ومن طريق الحاكم البيهقى فى السنن الكبرى : ٤/ ٧٧ ، ورواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده من حديث أنس بن مالك .

(١) فى الأصل « جزء » .

القسم ولم يقسم غير المساوى إلى قسمين ، بل قال : وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهم .

تنبيه

وافقه « المنتخب » و« الحاصل » وكذلك « التحصيل »[1] غير أنه قال : المحسوسات ، ولم يقل : هو العلم الحاصل من الحواس الخمس كما قال فى الأصل ، فيرد عليه مناقشة « الجواليقى » .

وقال « التبريزى » : حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازماً أوْ لا ، والجازم إِما أن يكون مطابقاً أوْ لا ، والمطابق إما أن يستند إِلى العقل أوْ لا ، والمستند إِما أن يستقل العقل بدركه أوْلا ، وغير المستقل به إِما أنْ يفتقر إِلى النظر لا غير ، أو الحس لا غير ، أو إِليهما ، والمفتقر إِليهما إِما الفكر أو السمع ، والفكر وشئ من سائر الحواس ، فما هو بمشاركة الفكر وشئ من الحواس ، فهو التجريبى والحدس ، وما هو بمشاركة الفكر والسمع فهو المتواتر ، وما هو بمشاركة الحس لا غير فهو الحس ، ويدخل فيه الحس الباطن ، وهو العلم الوجدانى ، بمشاركة الفكر لا غير فهو النظرى ، وما يستقل به العقل هو البديهى ، وما لا يستند للعقل فتقليد ، وغير المطابق منه جهل مركب ، وغير الجازم إن استوى طرفاه فشك ، وإن ترجح أحدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم ، فلا يرد عليه السؤال السادس لأنه لم يذكر لفظ الموجب ، ويَرد عليه غيره ؛ لأنه جعل الحكم مستنداً لمجرد العَقْل ، والفعل إِنما هو غريزة قابلة لا موجبة ، وما ليس بموجب لا يستند إِليه حكم كصقال المرآة لا يوجب انطباعاً لكنه قابل له ، والممكن قابل للإيجاد ، ولا يوجب إيجاداً ولا وجوداً .

---

(١) ينظر التحصيل : ١/١٦٩

قوله : ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً ، وإِلا لزم التسلسل [1] أو الدور إِما فى موضوعات متناهية أو غير متناهية .

---

(١) التسلسل هو أن يستند الممكن فى وجوده إلى علة مؤثرة أو تستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها وهلم جر إلى غير النهاية ، وقد ذكر علماء الكلام عدة أدلة على بطلان التسلسل بعضها لم يسلم من القدح وبعضها سلم من القدح لهذا تقتصر على الأخير .

أولها برهان التطبيق وحاصله أن نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ومما قبله بمتناه إلى ما لا نهاية له جملة فيحصل جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى ، بقدر متناه مثلاً نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له فى الأزل وهذه تسمى « الآنية » ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى تبتدئ من الطوفان إلى مالانهاية له فى الأزل وهذه تسمى « الطوفانية » وبعد هذا الفرض نقابل أول فرض من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية وتستمر فى باقى الأفراد وهكذا إلى الأزل ، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين : إما أن يتساويا ، وإما إن يتفاوتا ، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص وهو محال ، فما أدى إليه وهو التسلسل محال وإن تفاوتا وانتهت، الناقصة كان التفاوت بينهما بقدر متناه لأنه من الآن إلى الطوفان والمتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى فلا يتسلسل ، وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول الأخير إلى الطوفان وهو متناه فيلزم التناهى لا محالة ، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل ، وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى أن فرض التساوى كان محالاً فما أدي إليه وهو التسلسل محال وإن فرض التفاوت كانت إحداهما زائدة بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه بالضرورة ثم هذا الفرض صفة وحالة من حالات السلسلة ، فلو كانت جائزة كانت كل صفاتها جائزة وهذه الحالة أخص صفاتها ، فلذا ذكرت لأنها فى الحقيقة منتزعة منها فلا تسلسل أصلاً لأن كلا من السلسلتين قد انتهى ، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين ، الأول : على فرض المساواة ، والثانى : على فرض التفاوت ، وحاصل الأول لا نسلم إمكان المساواة حتى تفرض لأن التبادر من لفظ المساواة فى تماثل كل من السلسلتين فى الكم بمعنى أن عدد أفراد إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى ، وهذا لا يتأتى هنا لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية والحكم بالتماثل فى الكم فرع انحصار الأفراد ، فلا يصح فرض التساوى ، ويجاب عن ذلك بأن التماثل لا يتوقف على الانحصار لأن معناه كون كل من السلسلتين اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى ، =

تقريره : أن التصورات لا تكتسب إلا بالحدود ، والحد لا بد فيه من التصورات ، ولو تصورات الجنس والفصل ، وأقل ذلك تصور واحد وهو الحد الناقص ، أو الرسم الناقص ، فإنّ المعرفات خمسة :

الحد التام : هو التعريف بالجنس والفصل ، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق .

والحد الناقص : وهو التعريف بالفصل وحده ، كتعريفه بالفصل وحده نحو قولنا : الناطق .

والرسم التام : وهو التعريف بالجنس والخاصة نحو قولنا فيه : الحيوان الضاحك .

والرسم الناقص : وهو التعريف بالخاصة وحدها نحو قولنا : الضاحك .

= وهذا المعنى تحقق مع عدم التناهى وحاصل الثانى سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين، لكن لا نسلم التناهى بدليل إنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد إحداهما تكونت من تضعيف الواحد مرات غير متناهية ، والثانية تكونت من تضعيف الاثنين مرات غير متناهية ، ثم نطبق إحداهما على الأخرى فنجعل الواحد من الأولى بإزاء الاثنين من الثانية فتكون إحداهما أزيد من الأخرى ولا يلزم من ذلك التناهى ، وكما يقال هذا فى الأعداد يقال فى مقدورات الله - تعالى - ومعلوماته ، فإن المعلومات أكثر عدداً من المقدورات لأن القدرة خاصة بالممكنات ، والعلم يشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات ، ومع هذا التفاوت فلا تناهى لأن مقدورات الله ومعلوماته لا تتناهى ويجاب عن ذلك بأن النقض بالأعداد لا يرد لأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة كالأعراض ، وأما الأعداد فهى من قبيل الأمور الوهمية المحضة فلا يصح النقض بها ، وأما النقض بمعلومات الله ومقدوراته فلا يرد أيضاً لأن معنى عدم تناهى المقدورات عدم وقوفها عند حد فما من مقدور إلا ويتصور وراءه مقدور آخر ، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعاً ، وكذلك المعلومات الوجودية متناهية، وأما العدميّة فهى بمعزل عن الدليل .

وتبديل لفظ بلفظ مرادف له : هو أشهر من الأول عند السامع ، نحو قولنا: ما الباقلاء ؟ فنقول : الفول .

وعلى التقادير الخمسة لا بد من حصول صورة فى نفس السامع يتوصل بها إلى معرفة ما قصد تعريفه ، وتلك الصورة أيضاً مكتسبة ؛ لأن التقدير أن كل تصور مكتسب ، فيفتقر فى حصولها إلى صورة أخرى ، والأخرى إلى أخرى، فإنْ رجعنا إلى بعض ما فارقناه من الصور لزم الدور ، وإنْ ذهبنا إلى غير النهاية لزم التسلسل فالدور ، ويكفى فيه موضوعان ، يتوقف كل واحد منهما على تقدم الآخر عليه ، فيكفى فيه موضوعات متناهية ، والتسلسل لا بد فيه من موضوعات غير متناهية ، وهما لا يجتمعان متى التزمنا الدّور ذهبت الموضوعات إلى ما لا نهاية لها ؛ لأنها لا تصير لازمة ، وإن أمكن حصولها أيضاً فإن الحالات قد تجتمع ، لكن الكلام فى لزومها لا فى اجتماعها ، وحينئذ يتعين على الإمام أمران :

أحدهما : أنْ يدعى لزوم أحدهما ، لا لزوم أحدهما عيناً ، ولا لزومهما معاً ، أما لزوم أحدهما عيناً فلأنه إن التزم لزوم الدور يقول السائل : أذهب إلى غير النهاية ولا أرجع إلى بعض ما فارقته ، فلا يلزم الدور فلا تتم دعواه فى الدور ، وإن عبر لزوم التسلسل يقول السائل : لا أذهب إلى غير النهاية بل أرجع إلى بعض ما فارقته ، فيلزم الدور ولا يلزم التسلسل ، فلا بد أن يعدل المستدل عن دعوى لزوم أحدهما عيناً ، وأما عدم لزومهما معاً فلأن التّردد بين صورتين من هذه إلى هذه ، ومن هذه إلى هذه مراراً غير متناهية كاف ولا يلزم التسلسل ، ولذلك يلزم التسلسل ، ولا يلزم الدور بأن يذهب فى التوقف إلى غير النهاية ، ولا نرجع إلى بعض ما فارقناه .

وثانيهما : أنه يتعيّن عليه أن يأتى بصيغة « أو » دون الواو ؛ لأن الواو للجمع فيقتضى لزومهما معاً ، و« أو » لأحد الشّيئين ، وهو اللازم للحق دون المجموع .

قال الخُونجى : « لو كانت العلوم كلها غير مكتسبة لما فقدنا شيئاً ، ولو كانت كلها مكتسبة لما حصلنا على شىء ، فيتعين أن البعض مكتسب ، والبعض الآخر غير مكتسب » .

قوله : « العلم ضرورى غير مكتسب ؛ لأن كل أحد يدرك بالضرورة ألمه ولذته ، ويدرك بالضرورة كونه عالماً بهذه الأمور ، ولولا أن العلم بحقيقة العلم ضرورى ، وإلا لامتنع أن يكون علمه بكونه عالماً بهذه الأمور ضرورياً ، ولأن التصديق موقوف على التصور ، وكذلك القول فى الظن » .

تقريره : أن العلم باللذة - مثلاً - ضرورى ، وهو علم خاص قد حصل قبل الكسب ، ومتى حصل الخاص حصل العام ؛ لأنه فى ضمنه ، فيكون العام الذى هو مطلق العلم قد حصل بدون كسب ، وإذا حصل مطلق العلم بدون كسب يكون غنياً عن الكسب وهو المطلوب .

وكونه يعلم أنه عالم بهذه الأمور تصديق فيه تصوران :

أحدهما : موضوع القضية وهو زيد نفسه .

والثانى : محمول القضية وهو كونه عالماً بهذه الأمور فصار علمه بهذه الأمور حاصلاً بدون الكسب فيكون ضرورياً ، وهى معنى قوله : التصديق مسبوق بالتصور ، يعنى أن تصور علمه ، فهذه الأمور تقدم على الكسب ، ولذلك يظن بالضرورة أن زيداً - مثلاً - حى من غير كسب ، وهذا ظن خاص حصل بدون كسب ، ومتى حصل الخاص حصل العام فى ضمنه بدون الكسب ، فيكون مطلق الظن ضرورياً غنياً عن الكسب ، وهو المطلوب .

سؤال : إذا شرع فى هذا الباب يثبت أن الأمور العامة ضرورية ، لأن بعض أفرادها أو أنواعها ضرورى ، لزمه أن يكون الشك ضرورياً ، والوهم ضرورياً والإنسان والحيوان والجسم والحجر وكل جنس علم منه فرد بالضرورة ، وكذلك يلزمه أن مطلق النفس ضرورى ، لأنى أعلم نفسى بالضرورة ، وأنها

غير نفس زيد ، وأنها باقية من أول العمر إلى آخره ، وأنها عرض لها أحوال مختلفة أنا عالم بها ، وهذا كله من غير كسب ، ونفسى أخص من مطلق النفس ، فيلزم أن يكون مطلق النفس ضرورياً ، مع أن النفس فى غاية الإشكال قيل : هى جوهر ، وقيل : هى عَرَضٌ ، وقيل : مجردة عن المواد لا داخل العالم ولا خارجه ، وقيل : هى الروح ، وقيل غيره .

وأخبرنى بعض الفضلاء أنه رأى فيها للعقلاء ثلاثمائة قول فى تصنيف لبعض العلماء ، ومع هذا الاختلاف كيف يتصور الضرورة والاستغناء عن الكسب ؟ قال الله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ : الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلا قَلِيْلاً ﴾ [الإسراء : ٨٥] فأخبر سبحانه وتعالى أنه مما اختص بعلمه دون خلقه ، مع أنى أعلم أن لى روحاً بالضرورة ، وأنها غير روح زيد الذى مات ، وغير أرواح جميع أنواع الحيوانات ، وإن لزم أن تكون الروح والنفس ضرورى غنيتين عن الكسب فغيرهما بطريق الأولى ، فلزم ألا يبقى شئ غير ضرورى ، وهو خلاف الضرورة ، وكيف يكون الإنسان ضرورياً مع اختلاف العقلاء هل هو الشكل أو أمر آخر ؟

واختلفوا فى ذلك الأمر الآخر اختلافاً شديداً ، ومع شدة الاختلاف لا ضرورة ، وكذلك اختلفوا فى الحيوان هل يدخل فيه النبات أم لا ؟

فقالت فرقة عظيمة : النبات حيوان ، ومنع ذلك آخرون ، ومع شدة الاختلاف لا ضرورة ، وهذا فى الإنسان والحيوان المتعلقين بنا فما ظنك بغيرهما ؟

جوابه : استدلاله - رحمه الله - صحيح ، وهذا التهويل لا يرد عليه ، أما الإنسان والحيوان ونحوهما ، فيلزم أن هذه الحقائق كلها ضرورية .

وأما اختلاف العقلاء فى الإنسان والحيوان ، فهو خلاف فى وضع لفظ ، لا فى حقيقته ومعناه : هل لفظ الإنسان موضوع للشكل أو للنفس ؟ وكذلك هل لفظ الحيوان موضوع للحساس فلا يكون النبات حيواناً لعدم حسه ، أو للنامى فيكون النبات حيواناً لكونه ينمو ؟

وأما النفس ونحوها فإن هاهنا أمرين : عوارض ، ومعروضات لها .

فالعوارض : كون النفس تتألم وتلتذ وتعلم وتجهل ، ونحو ذلك من كونها ربط بها حياة البدن ، وتدبير الأغذية والأدوية ، وتصرفات الأمراض وتنوعها وتحليلها وتزيدها .

والمعروض له : هو الشئ الذى عرض له هذه الأمور ، وهو كنه النفس وحقيقتها من حيث هى هى ؛ فالعوارض هى المعلومة بالضرورة لنا ، وأما الكنه والحقيقة التى عرضت لها هذه الأُمور فمجهولة لنا بالضرورة ، وهذا كما نقول : إذا رأينا صنعة نعلم أن لها صانعاً ، ومدبراً بالضرورة ، وكنه ذلك الصانع وحقيقته غير معلومة بالضرورة ، وكذلك قال العلماء : كنه حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر ، وكونه صانع العالم ضرورياً ، فإن دلالة الصنعة على صانعها ضرورى ، فبهذا الطريق يحصل الجمع بين كون النفس غير ضرورية ، وبين صحة استدلاله - رحمه الله تعالى - فإنى إنما أعلم نفسى بالضرورة من حيث عوارضها ، لا من حيث هى هى ، وكذلك جميع الصور المجهولة التى علمت من وجه الضرورة .

سؤال

إذا سلم له أن العلم والظن غير مكتسبين لقوة جلاهما فكيف حدهما ؟ أما العلم فتعرض لتحديده فى التقسيم ؛ لأن التقسيم [1] إنما أتى به للتحديد كما قال : الفصل الثالث فى تحديد العلم والظن ، ثم أنه ذكر التقسيم، ثم أنه تعرض لتحديد الظن ثانياً بقوله : « الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهرى التَّجويز » ، فأحد الكلامين باطل .

تنبيه

أسقط « المنتخب » هذا البحث ، وقال فى « الحاصل » : لا سبيل إلى تحديد العلم ؛ لأن الحد كاشف عن المعلوم ، ولا كاشف عن العلم ألبتة ، وإلا لدار ، بل هو الكاشف عن غيره .

---

(١) فى الأصل التحديد .

وأما الظن فتحديده ممكن ، وهو اعتقاده الراجح بأحد النقيضين ، فوافق الإمام فى العلم دون الظن فى عدم تحديده .

وجواب هذا الدور : هو لأن الحد هو كشف ما دل اللفظ المعين عليه بطريق الإجمال .

مثاله : إذا سئلنا عن حد الإنسان فقلنا : هو الحيوان الناطق، فالسامع إما أن يكون عالماً بالحيوان والناطق أولا ، فإنْ كان عالماً بالحيوان الناطق فهو عالم بالإنسان ، فعن أى شئ سأل ؟ وعن أى شئ عرفناه نحن ؟ وإن كان جاهلاً بهما فالتعريف بالمجهول لا يصح ، فيتعين به إن كان بشر أن يكون عالماً بالإنسان ، وإنما سمع لفظ الإنسان فعلم أن له مسمى ما ، ولم يعلِم عينه ، ومسمى ما هو بعض وجوه الإنسان ؛ لأن الإنسان هو مسمى ما ، فقد علم الإنسان أولاً بطريق الإجمال من جهة لفظ الموضوع بإزائه ، فلما حددناه له فقلنا له ذلك المعلوم لك من وجه هو الحيوان الناطق، فقد فصلنا له ما كان عنده مجملاً ، فهذا هو الحد ، وبهذا أجيب عن قولهم فى حد العلم : هو معرفة المعلوم على ما هو به ، فإن المعلوم مشتق من العلم، فلا يعرف إلا بعد معرفة العلم، فتعريف العلم به دور ،فقيل لهم : قد يعلم السامع لفظ المعلوم أن مسماه كذا ولا يعلم مسمى العلم ماذا ؟ فإذا قيل له : إنه المعنى الذى يتعلق بالمعلوم ، وهو كان عالماً به ؛ لأن التعريف بالمجهول لا يجوز ، علم حينئذ حقيقة العلم، وكذلك الجواب عن قولهم فى حد الأمر : هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به أنه قد يعلم المأمور ، ويعلم أنه مأخوذ من معنى معين، ولا يعلم أن اسم ذلك المعنى أمر فلا دور حينئذ ، بل الحدود كلها إنما تقع بالمعلوم ، ومتى كان الجنس والفصل معلومين ، فالنوع معلوم ، ويتعين أن التحديد إنما أفاد تفصيل ما أجمله اللفظ، وعلى هذا يكون لفظ العلم لم يعلم السامع أنه موضوع لأى شئ ، فإذا قلت له : هو معرفة المعلوم على ما هو به ، أو هو الجزم المطابق لمستند كما قاله الإمام أو غير ذلك ، وهو

تعريف تلك الألفاظ ومدلولاتها حصل له تفصيل ما أجمله عليه لفظ العلم بما قلناه له ، ونحن إنما توصلنا لتفصيل ذلك بالعلم بما كان عنده مفصلاً ، فلو أن العلم فى ذاته مجهول ، لا نسبة اللفظ لزم الدور ، لكن هو فى نفسه معلوم ، وهو المتوقف عليه ، ولم يتوقف هو على غيره ، بل المتوقف هو تفصيل إجمال ذلك اللفظ الذى سمعه السائل فلا دور ، وكذلك جميع الحدود حتى فرضت السائل جاهلاً بالمعنى فى نفسه ، استحال تعريفه له بالجنس والفصل لوقوع الجهل فيهما حينئذ ، فإنهما متى كانا معلومين استحال أن يجهل النوع ، إذ لا معنى للنوع إلا مجموعهما ، فاندفع السؤال ، وهكذا كان « الخسروشاهى » يقرره ، يجيب به عن جميع هذه الأدوار .

قال سيف الدين [1] : توقف غير العلم على العلم إنما هو من جهة أن العلم كاشف له ، وتوقف العلم على ذلك الغير من جهة أنه صفة مميزة له ، وخاصة ولا يلزمه ، فهذا جواب حسن ، بعد تسليم أن العلم متوقف فى ذاته ، وحكى عن المتكلمين فى تعريفه ثلاثة أقوال [2] ثالثها يعرف بالتقسيم والمثال دون الحد ، قاله الغزالى وإمام الحرمين [3] قال : والتفصيل ضعيف[4]؛ لأن التقسيم إن لم يفد تعريفاً فلا عبرة به ، وإلا فهو تعريف حد أو رسم ، وهو المذهب الأحسن .

قوله : « الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهرى التجويز إلى آخر الفصل ».

---

(١) ينظر الإحكام : ١/ ١٣ .

(٢) ينظر المصدر السابق .

(٣) ينظر البرهان : ١/ ١٢٠ .

(٤) وعبارته فى الإحكام : ١/ ٣١٣ ، وهو غير سديد فإن القسمة إن لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه ، فليست معرّفة له ، وإن كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذين .

تقريره : أن الحقائق الواقعة فى نفس الأمر ، صفات نسبتها إليهما كنسبة صفات النفوس إليها ، مثاله : العقرب من صفاتها تأليف [1] الجسمية ، ويمتنع أن يكون عقرباً بدون ذلك ، فنسبة هذا المعنى إليها كنسبة العلم إلى النفس من جهة أنه لا يجوز خلافه ، ومن صفاتها غلبة الأذى عليها ، فنسبة هذا المعنى إليها كنسبة الظن للنفس من جهة أن فيه طرفاً راجحاً وطرفاً مرجوحاً ، ومن صفاتها أن نسبة ذاتها إلى حصولها فى البقعة المعينة [2] ، ولا حصولها على السواء ، فنسبة هذا إليها كنسبة الشك إلى النفس من جهة الاستواء ، وكذلك الغيم الرطب يوصف بالجسمية ، فلا يجوز خلافها ، ونقله للأمطار فيكون راجحاً كالظن فى النفس ، ونسبته إلى نفعه من الأرض نسبة واحدة ، وكذلك جميع الحقائق ، وظهر بهذا أن الرجحان والغلبة قد يكون فى المعتقد كالمطر ونحوه ، وقد يكون فى الاعتقاد ، وهو الطرف الراجح المسمى ظناً ، فعلى هذا الاعتقاد المتعلق برجحان المعتقد قد يكون علماً ، كما نعتقد نحن فى رجحان أذى العقرب وغلبته ، فإنه معلوم لنا ، وقد يكون ظناً فى حق من لم يرها قط ، نظراً إلى شوكها وسرعة حركتها ، فيغلب على ظنه أنه حيوان مؤذ، وقد يكون شكاً ، كما إذا استوى عنده الأمران ، أو تقليداً كما إذا سألنا وقلدنا ، أو جهلاً مركباً ، بأن يكون فى أرضه حيوان شائك [3] شبهها ، فظن أنها ذلك الحيوان ، واعتقد أنها عظيمة النفع عديمة الضرر ، كذلك الحيوان الذى بأرضه ؛ لأنه لم يرها إلا الآن ، فهذا جهل مركب ، فظهر أن الاعتقاد المتعلق بالرجحان الكائن فى الحقائق التى هى المعتقدات تنقسم إلى خمسة :

العلم ، والظن ، والتقليد ، والجهل المركب ، والشك على ما تقدم له فى التقسيم ، وإلا فالشك ليس اعتقاداً .

وأما رجحان الاعتقاد فهو الاحتمال الراجح الكائن فى النفس ، فيتعذر أن

---

(١) فى أ ، ب تذنيب .

(٢) فى أ ، ب المعنية .

(٣) فى أ . ب أرض حيوان مبارك .

يكون علماً لأجل الاحتمال المرجوح ، وأن يكون شكاً لأجل الاحتمال الراجح ، ويتعين أن يكون ظنّاً ليس إلا ، والذى هو ظن ليس إلا مغايراً لما ينقسم إلى خمسة أجزاء . أحدها : الظن فظهر قوله : إن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع ، فالثانى هو الظن ، والأول هو المنقسم للخمسة .

« تنبيه »

قال فى « المنتخب » : « الظن رجحان الاعتقاد » [1] ، وهو مغاير لاعتقاد الرجحان ، وهو معنى ما فى « المحصول » ولفظه ، وهاهنا تقريب للمتعلم ، وهو أن الرجحان متى كان أول الكلام فهو أقرب إليك ، فهو فى نفسك وهو الظن ، كقولنا : رجحان الاعتقاد ، فإنك قدمت الرجحان على الاعتقاد ، ومتى تأخر الرجحان عن الاعتقاد فقد بعد عنك ، فهو فى المعتقد كقولك : اعتقاد الرجحان ، فإن الرجحان فى رجحان الاعتقاد فى النفس ، والرجحان فى اعتقاد الرجحان فى المعتقد لا فى النفس ، والاعتقاد فى رجحان الاعتقاد هو غير المقسم إلى الخمسة ، والاعتقاد فى اعتقاد الرجحان هو المنقسم إلى الخمسة ، فبهذه التنويعات يتضح هذا المشكل ، ويقال : لما وصل هذا الكلام إلى « إفريقية » [2] من المغرب [3] قالوا : هذه عبارة متكررة ، لا فرق

---

(1) ينظر التحصيل : ١/ ١٧٠ ، البحر المحيط : ١/ ٧٤ .

(2) بكسر الهمزة : وهو اسم لبلاد واسعة ومملكة كبيرة قبالة جزيرة صقلية ، وينتهى آخرها إلى قبالة جزيرة الأندلس ، والجزيرتان فى شماليها ، فصقلية منحرفة إلى الشرق، والأندلس منحرفة عنها إلى جهة المغرب . وسميت إفريقية بإفريقيس بن أبرهة ابن الرائش ، وقال أبو المنذر هشام بن محمد : هو إفريقيس بن صيفى بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان وهو الذى اختطها ، وذكر أبو عبد الله القضاعى أن إفريقية سميت بفارق بن بيصر بن حام بن نوح ، عليه السلام ، وقال الحميرى : وقيل سميت بإفريق بن إبراهيم عليه السلام من زوجه قطوراً .

ينظر : معجم البلدان : ١/ ٢٧٠ .

(3) بالفتح ، ضد المشرق ، وهى بلاد واسعة كبيرة . قيل : حدها من مدينة =

بينها ولا فائدة فيها ، وأشكل ذلك عليهم ، ثم اتضح بعد طول وهو موضوع العذر فى الإشكال على من أشكل عليه ، وفى « الحاصل » فرق بين الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين ، واعتقاد الراجح من أحد النقيضين ، فالأول هو الظن ، والثانى هو المنقسم إلى الخمسة ، وهذا الكلام يحتاج تقريراً آخر ؛ لأنه غير العبارة ، فتقول : إنما قال فى الأول بـ « الباء » وفى الثانى بـ «من»؛ لأن « الباء » للتعلق ، كما تقول : العلم متعلق بالمعلوم ، فمعنى كلامه الاعتقاد الراجح المتعلق بأحد النقيضين هو الظن ، فـ « الباء » متعلقة بصفة محذوفة ، ولا شك أن الظن والعلم وغيرهما إنما يتعلق بأحد النقيضين ، ضرورة انحصار المعلومات كلها فى النقيضين ، ومن المحال أنْ يقعا معاً ، فالمعلوم الوقوع أوْ المظنون هو أحدهما ، والتعلق به دون الآخر ، ومعنى قوله: « من أحد النقيضين » : أنَّ « مِن » للتبعيض أى : لنا اعتقادات ذات علم أو ظنّ أو غيرهما من الخمسة متعلقة بواحد من النقيضين ، فنحن نعتقد الراجح منها هو الوجود أو العدم على قدر الواقع فى ذلك فى نفوسنا ، فالرجحان فى الاعتقاد الراجح فى النفس ، والرجحان فى اعتقاد الراجح فى المعتقد دون النفس ، فظهر معنى كلام « الحاصل » أيضاً .

وفى « التحصيل » (١) الظن للاعتقاد الراجح من اعتقادى الطرفين ، مغايره اعتقاد الراجح من الطرفين ، وقد لا يكون معه اعتقاد آخر ، ويحتمل الأمور الخمسة ، والأول الظن فهو نحو كلام « الحاصل » ، غير أن عليه سؤالاً يخصه فى قوله : « الراجح من اعتقادى الطرفين » ، فجعل الطرف

= مليانة، وهي آخر حدود إفريقية إلى آخر جبال السوس التى وراءها البحر المحيط ، تدخل فيه جزيرة الأندلس .

ينظر : مراصد الاطلاع : ١٢٩٣/٣ .

(١) ينظر التحصيل : ١/ ١٧٠ .

الراجح اعتقاداً والمرجوح اعتقاداً ، والمرجوح لا يصدق عليه أنه اعتقاد ؛ لأن الاعتقاد هو عقد القلب على القضية ، والحكم المرجوح يستحيل أن يعتقده القلب ؛ لأنه اعتقد النقيض الآخر ، واعتقاد وقوع النقيضين محال ، فذكر الجائزين فى « المحصول » أولى لاندفاع هذا السؤال عنه .

وقال التبريزى : الظن السكون إلى مجوز مع تجويز نقيضه فعلاً ، احترازاً من التجويز العقلى فى نفس الأمر ، والمحكوم به قد يكون فى نفس الأمر الرجحان كرجحان وقوع المطر ، وليس بظنّ ، فإن ذلك قد يكون علماً ، أى معلوماً ، والرجحان فى الحكم الذهنى هو الظن لا الرجحان المحكوم به ، فقوله : فعلاً يريد وقوعاً فى العادة ؛ لأن العلوم العادية كجزمنا بأن البحر ماء، وأنه لم ينقلب زيتاً ؛ علماً قطعياً مع تجويز العقل انقلاب البحر زيتاً[1] .

« تنبيه »

قول الإمام فى الأصل : « ظاهرى التجويز » احترازاً عن العلوم العادية

---

(١) يعتبر الظن طريقاً للحكم إذا كان عن أمارة ، ولهذا وجب العمل بخبر الواحد ، وبشهادة الشاهدين ، وخبر المقومين والقياس ، وإن كانت علة الأصل مظنونة . وشرط ابن الصبّاغ فى « العدة » للعمل بالظن وجود أمارة صحيحة ، وعدم القدرة على العلم كما يعمل بخبر الواحد والقياس مع عدم النص .

والأول : يوافق تصحيح الفقهاء فى الاجتهاد فى الأوانى أنه لا يكفى مجرد الظن من غير أمارة .

والثانى : يخالف تجويزهم الاجتهاد فى الأوانى مع القدرة على اليقين .

قال : والظن يقع عند الأمارة كما يقع العلم عند الدليل .

وقال صاحب « العمد » : لا يقع عن الأمارة . وإنما يقع باختيار الناظر فى الأمارة بدليل أن الجماعة ينظرون فى الأمارة ، ويختلفون فى الظن ، ولو كان كما ذكر لَعُمِلَ بالظن من غير أمارة .

ينظر : البحر المحيط : ١/ ٧٥ .

فإنها تغليب لأحد الجائزين عقلاً ، فإنا نجزم ببقاء البحر ماء ، وهو أحد الجائزين ، فلولا قوله : « ظاهري التجويز » لدخلت العلوم العادية في حد الظن، وبقوله : « ظاهري التجويز » خرجت العلوم العادية ؛ لأن الاحتمال المرجوح الذي في الظن إذا قيس إلى الاحتمال الحاصل مع العلوم العادية كان ظاهراً جداً ، فإنَّ عدم نزول المطر من الغيم الرطب قريب من مجاري العادات ، بخلاف انقلاب البحر زيتاً ، فإنه خفي عند العقل في مجاري العادات ، فصار الاحتمالان والظن كل واحد منهما ظاهرٌ ، أما الراجح فبالقياس إلى ما يقابله ، وأما المرجوح فبالقياس إلى الاحتمال العقلي الكائن في العلوم العادية ، فهذا معنى ظهور التجويز في الاحتمالين ، وإلا فكلامه يقتضي اجتماع النقيضين ؛ لأن أحدهما إذا كان ظاهراً لم يكن الآخر ظاهراً ، فجعله ظاهراً يقتضي أن يكون ظاهراً وألا يكون ذلك باعتبارين ، هو مرجوح باعتبار مقابله ، وراجح باعتبار مقابل العلوم العادية ، فلا محال حينئذ .

« فائدة »

وقع في بعض نسخ « المنتخب » كالغيم الرطب المسف - بالسين المهملة - ومعناه : القريب من الأرض .

تقول العرب : أسف الطائرُ إذا قارب الأرض في طيرانه ، والسحاب إذا أثقل بحمل الماء تدلى وقرب من الأرض ، فلذلك كان لقربه من الأرض فدخل في ظن الأمطار (١) .

* * *

(١) ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٤٥٠ .

الْفَصْلُ الرَّابِعُ
فِى النَّظَرِ ، وَالدَّلِيلِ ، وَالأَمَارَةِ

قال الرازى : أَمَّا النَّظَرُ فَهُوَ : تَرْتِيبُ تَصْدِيقَات فى الذِّهْنِ ؛ لِيُتَوصَّلَ بهَا إِلَى تَصْدِيقَات أُخَرَ ، وَالْمُرَاد منَ التَّصْدِيقِ : إِسْنَادُ الذِّهْنِ أَمْراً إِلَي أَمْرٍ بِالنَّفْيِ أَوْ بالإِثْبَات إِسْنَاداً جَازِماً ، أَوْ ظَاهِراً .

ثُمَّ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتُ الَّتِى هِيَ الوَسَائِلُ ، إِنْ كَانَتْ مُطَابِقَةً لِمُتَعَلَّقَاتِهَا ، فَهُوَ النَّظَرُ الصَّحِيحُ ، وَإِلا ، فَهُوَ النَّظَرُ الفَاسِدُ .

ثُمَّ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتُ المُطَابِقَةُ : إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرِهَا عُلُوماً ؛ فَيَكُونَ اللَّازِمُ عَنْهَا أَيْضاً علماً ، وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرِهَا ظُنُوناً ، فَيَكُونَ اللازِمُ عَنْهَا أَيْضاً ظَنا ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا ظُنُوناً ، وَبَعْضُهَا عُلُوماً ؛ فَيَكُونَ اللازِمُ عَنْهَا أَيْضاً ظَناً ؛ لأَنَّ حُصُولَ النَّتِيجَةِ مَوْقُوفٌ عَلَي حُصُول جَمِيعِ المُقَدِّمَات ، فَإِذَا كَانَ بَعْضُهَا ظَنا ، كَانَتِ النَّتِيجَةُ مَوْقُوفَةً عَلَى الظَّنِّ ، وَالمَوْقُوفُ عَلَى الظَّنِّ ظَنٌّ ، فَالنَّتِيجَةُ ظَنِّيَّةٌ ؛ لا مَحَالَةَ .

وَأَمَّا الدَّلِيلُ ، فَهُوَ : الَّذِى يُمْكِنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ .

وَأَمَّا : الأَمَارَةُ ، فَهِيَ : الَّتِى يُمْكِنُ أَنْ يُتوصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهَا ، إِلَى الظَّنِّ .

قال القرافى : تقريره : يتحصل بالإيراد عليه ، فلا حاجة للتكرار وعليه تسعة أسئلة :

الأول : على قوله : « ترتيب تصديقات » هو صيغة جمع ، مع أن البرهان

القاطع قد قام على أن الدليل يستحيل أن يتركب من أكثر من مقدمتين تامتين ، وحيث احتاج الدليل أو المطلوب إلى مقدمات كثيرة فإنما ذلك لعدم تمام المقدمتين أو إحداهما ، والمقدمات الزائدة لتمامها أو لتمام إحداهما .

وبيانه : أنَّ المحكوم به إذا كان مجهول الثبوت للمحكوم عليه فلا بد من واسطة بينهما ، يكون ثبوتها لأحدهما معلوماً ، وثبوت الآخر لها معلوماً ، فيلزم ثبوت المجهول للمعلوم ، كما إذا جهلنا ثبوت الحدوث للعالم [1] ، فيتوسط بينهما التغير .

فنقول : التغير ثابت للعالم ، والحدوث ثابت للمتغير ، فالحدوث ثابت للعالم ؛ لأنْ لازم اللازم لازم ، فمن المحال أنْ تُعلم هاتان الملازمتان ولا

---

(١) اعلم - رحمك الله - أن حدوث العالم واعتقاده من ضرورات الدين ، وركنه الركين ؛ لأن حدوث العالم أصل الشرائع ، وقاعدة الدين ، إذ إثبات الخالق والآخرة وبعثة الرسل والأنبياء يتوقف على حدوث العالم ؛ إذ لو لم يكن حادثاً بل قديماً لا يحتاج إلى وجود الخالق ؛ وإذا لم يوجد الخالق لم يرسل الأنبياء ، ولم تكن الآخرة ؛ لأن الآخرة قائمة على فناء العالم .

وقد اعتنى العلماء الأولون بمبحث حدوث العالم ، فبرهنوا على حدوثه و خلقه ، وكان هدفهم من ذلك هدفاً دينياً بحتًا ؛ إذ فى إثبات ذلك بيان إعجاز الخالق فى السنن والقوانين التى يسير عليها الخلق ، من حيث إن الله تعالى يعطى كل مخلوق طبيعته المقدرة له أو ماهيته الخاصة به ، ومن هنا كان خلقه للعالم لحكمة ، ولم يخلقه عبثاً .

وعلة أخرى ، وهى بيان تهافت كثير من الخلق فى القول بقدم الخلق ، وهم كثير بل جمهور المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة على القول بقدم العالم ، ولقد صدق عليهم إبليس ظنه ، فاتبعوه إلا قليلاً من المؤمنين .

ونحن - فى هذه العجالة - نحاول اقتفاء أثر السابقين ، وتقديم البراهين على صحة ما ذهبوا إليه ، وعكفوا عليه ، من القول بحدوث العالم ، والرد على من زل فى هذا المبحث من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين .

مَا العَالَمُ ؟

العالم اسم لما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ، فالمعدوم ليس من العالم ، وهو شامل السموات والأفلاك ، وما فيها ، ويطلق عليها اسم العالم العلوى ، =

= وشامل لما انحط من السموات والسحاب والأرض ، وما فيها من الهواء ؛ وما على الأرض من نبات وحيوان وجماد ، وما فيها من بحار وجبال وأنهار وغيرها ، ويطلق عليه اسم العالم السفلى وهو حادث .

وفيه تفصيل :

العالم لغة :

عبارة عما يعلم به الشئ .

قال الجوهرى فى الصحاح : « العالم : الخلق » (1) .

وقال ابن منظور : والعالم : « الخلق كله ، وقيل : هو ما احتواه بطن الفلك » (2) .

وقال الزبيدى : « والعالم : الخلق كله » (3) .

وفى كل ترتيب القاموس : « والعالم : الخلق كله ، أو ما حواه بطن الفلك » (4) .

وقال الزبيدى فى تاج العروس : « وهو فى الأصل اسم لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ، فالعالم آلة فى الدلالة على موجده ، ولهذا أحالنا عليه فى معرفة وحدانيته ، فقال: ﴿ أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (5) ، وقال جعفر الصادق : « العالم: عالمان كبير ، وهو الفلك بما فيه وصغير ، وهو الإنسان ؛ لأنه على هيئة العالم الكبير، وفيه كل ما فيه » (6) .

قال البغدادى : « ... وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ما له علم وحس ، وقال آخرون : إنه مأخوذ من العَلَم الذى هو العلامة ، وهذا أصح ؛ لأن كل ما فى العالم علامة ، ودلالة على صانعه » (7) .

العالم اصطلاحاً :

هو عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات ؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته (7) . ومن أجمع التعريفات له ما حده به إمام الحرمين الجوينى فى العقيدة النظامية حيث قال :

« العالم : كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة، متناهية المنقطعات ،=

---

(1) الصحاح : ٥/١٩٩١ . (2) لسان العرب : ٤/٣٠٨٥ . (3) تاج العروس : ٨/٤٠٧ .

(4) ترتيب القاموس : ٣/٣٠٢ . (5) الأعراف : ١٨٥ . (6) تاج العروس : ٨/٤٠٧ .

(7) أصول الدين ص ٣٤ .

. . . .

= وأعراض قائمة بها ، كألوانها ، وهيئاتها ، فى تركيبها ، وسائر صفاتها ، وما شاهدنا منها ، واتصلت به حواسنا ، وما غاب منها عن مدرك حواسنا ، متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها ، ولا شكل يعاين أو يفرض منا ، صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد ، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكّلة ، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى ، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك منها لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً إلى سُمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره ، نائياً عن مجراه ، وترتب الكواكب على أشكالها . . . » (١) .

قال البغدادى فى أصول الدين : « والعالم عند أصحابنا كل شئ هو غير الله عز وجل » (٢) .

وفى العقائد النسفية : « والعالم : أى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ، يقال : عالم الأجسام ، وعالم الأعراض ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، فتخرج صفات الله تعالى ؛ لأنها ليست غير الذات ، كما أنها ليست عينها » (٣) .

انقسام العالم إلى جواهر وأعراض :

والعالم - كما قسمه المتكلمون - إما جواهر ، وإما أعراض .

قال البغدادى : « والعالم نوعان : جواهر وأعراض » (٤) .

وينبغى هنا أن نوضح المقصود بالجوهر والعرض ، على تفصيل :

الجَوْهَرُ لغة :

هو كل حجر يستخرج منه شئ ينتفع به ، ومن الشئ ما وضعت عليه جِبِلَّته . قاله الفيروزآبادى (٥) .

قال الزبيدى : « والجوهر : كل حجر يستخرج منه شئ ينتفع به ، وهو فارسى معرب ، كما صرح به الأكثرون ، . . . ومن الشئ ما وضعت عليه جبلته . . » (٦) .

قال الجوهرى فى الصحاح : « والجوهر معرب ، الواحدة جوهرة » (٧) .

---

(١) العقيدة النظامية : ٣٠٩/١ . (٢) أصول الدين ص ٣٣ . (٣) العقائد النسفية ص ٢٣ .
(٤) أصول الدين ص ٣٣ . (٥) ترتيب القاموس : ٥٦٢/١ . (٦) تاج العروس : ١١٥/٣ .
(٧) الصحاح : ٦١٩/٢ .

. . . .

= وفى اللسان قال ابن منظور : « والجوهر كل حجر يستخرج منه شئ ينتفع به ، وجوهر كل شئ ما خلقت عليه جلبته » [1] .

واصطلاحاً :

قال البغدادى : « والجوهر كل ذى لون » [2] .

قال الجرجانى : « الجوهر : ماهية إذا وجدت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع ، وهو منحصر في خمسة : هيولى ، وصورة ، وجسم ، ونفس ، وعقل . . . » [3] .

قال فى شرح المواقف : « الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الفلاسفة ، وحادث متميز بالذات عند المتكلمين » [4] .

وأما بعرض العرض لغة فهو :

ما يعض للإنسان من مرض ونحوه .

قاله الجوهرى [5] ، وفى اللسان : والعرض : من أحداث الدهر من الموت والمرض ، ونحو ذلك .

قال الأصمعى : العرض : الأمر يعرض للرجل يبتلى به » [6] .

قال الزبيدى : والعرض بالتحريك : ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه كالهموم والأشغال ، . . و[العرض] حطام الدنيا ، والغنيمة ، . . . اسم لما لا دوام له ، وهو مقابل الجوهر . . . » [7] .

واصطلاحاً :

هو ما قام بغيره ، قال البغدادى : « والأعراض هى الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة » [8] .

وقال الجرجانى : « العرض : ما يعرض فى الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيره مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده » [8] .

وقال المرعشى فى نشر الطوالع : « . . . وهو عند الأشاعرة موجود قائم بمتحيز »[9] .

وقال سعد الدين التفتازانى فى العقائد النسفية : =

---

(١) لسان العرب : ١/ ٧١٢ . (٢) أصول الدين ص ٣٣ . (٤) التعريفات ص ٤٩ .

(٤) نشر الطوالع ص ١٧٥ . (٥) الصحاح : ٣/ ١٠٨٣ . (٦) لسان العرب : ٤/ ٢٨٨٦ .

(٧) تاج العروس : ٥/ ٤٧ . (٨) أصول الدين ص ٣٣ . (٩) التعريفات ص ٨٦ .

= « والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره ، بأن يكون تابعاً له فى التحيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت » [(١)] .

مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى حدوث العالم :

وبعد أن ذكرنا المقصود بالجواهر والأعراض ، وانقسام العالم إليهما ، نشرع فى بيان مذاهب الناس فى حدوث العالم : قال المرعشى فى نشر الطوالع : « اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على أن الأجسام كلها محدثة ، بذواتها وصفاتها » [(٢)] .

قال البَزْدَوِى فى « أصول الدين » :

« قال عامة أهل القبلة ، وعامة أهل الأديان : إن العالم محدث أحدثه الله تعالى لا عن أصل . وقالت الدهرية الذين ينكرون الصانع - جل جلاله - : إن العالم قديم» [(٣)] .

وقد اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه .

قال البَزْدَوِى : « وقال عامة الفلاسفة : إن الصانع قديم والهيولى قديم أيضاً ، والهيولى عندهم أصل العالم وطينته ، منه خلق الله تعالى العالم » .

وقال بعض الفلاسفة : الصانع قديم ، والاسطقسات [(٤)] قديمة أيضاً .

وقال بعض الفلاسفة : « الصانع قديم ، والخلاء قديم ، وهو المكان الذى خلق الله تعالى فيه العالم » [(٥)] .

مذهب أهل السنة والجماعة :

وأهل السنة والجماعة على أن العالم محدث أحدثه الله تعالى عن غير مادة ، وأدلتهم فى ذلك تفصيل :

وهى إما أدلة عقلية أو نقلية :

أولاً : الأدلة العقلية :

وإنما قدمت الأدلة العقلية ؛ لأن الفلاسفة يعتبرون بها ، ويُعَوِّلُونَ عليها ، فوجب أن نثبته من مادة أدلتهم : =

---

(١) العقائد النسفية ص ٢٥ . (٢) نشر الطوالع ص ١٨٧ . (٣) أصول الدين ص ١١٤ .

(٤) الاسطقسات عندهم : الرائحة والبرودة واليبوسة والحرارة . (٥) أصول الدين للبزدوى ص١٤ .

. . . .

= اعلم - وفقك الله - أن الأدلة العقلية على حدوث العالم كثيرة جداً ؛ لأن الآفاق والأنفس مملوءة بدلائل حدوثه ، فإن ادعى أحد قدم العالم ، فلا يدعى قدم نفسه بل ادعى حدوثه بحدوث زماني بالضرورة ؛ لأنه تولد من أبويه بعد ما لم يكن فى سنة كذا مع أن ذلك المدعى جزء من أجزاء العالم ، وما يكون جزؤه حادث يكون كله حادثًا.

ولو كان العالم قديماً كان باقياً على حاله ، فلا وجود للآخرة ، وذلك كله باطل ، فقدم العالم باطل ، فثبت حدوثه ؛ ولأن القديم لا يكون محلاً للحوادث مع أن العالم محل للحوادث بداهة ، فالعالم بجميع أجزائه حادث ؛ لأن العالم إما أعيان ، وإما أعراض ، وكل منهما حادث ، ودليل ذلك الأخير على تفصيل :

دليل حدوث الأعراض :

« أما حدوث الأعراض ؛ فلأن بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة بعد السكون ، والسكون بعد الحركة مثلاً فى بعض الأجرام ، وبعضها ، وهو ما لم تشاهد حدوثه كسكون بعض الأجرام الثابتة حادثة بالدليل ، وهو أنه يجوز طرآن العدم عليه بوجود ضده ؛ لأن الأجرام كلها متساوية فيجوز كل منهما ما يجوز على الآخر ، وكل ما يجوز عليه العدم يكون قديماً ؛ لأن القديم إذا كان واجباً لذاته لم يجز أن يكون صادراً بالاختيار للزوم الحدوث له حينئذ ، فتعين أن يكون صادراً بطريق التعليل من واجب لذاته ، فيلزم استمرار وجوده ما دامت علته موجودة ، فلا يجوز عليه العدم » .

دليل حدوث الجواهر :

وأما حدوث الجواهر ؛ فلأنها ملازمة للأعراض الحادثة ؛ لأن من الأعراض الحركة والسكون ، فلو كانت غير ملازمة لأحدهما لارتفعت الحركة والسكون ، وهما ضدان مساويان للنقيضين ، وارتفاع النقيضين أو ما ساوهما باطل .

وملازم الحادث حادث ؛ لأنه لو لم يكن حادثاً للزم إما قدم الحادث اللازم له ، وإما انفكاك التلازم بينهما ، وهما باطلان ، فالجواهر حادثة .

قال البَزْدَوِىُّ فى أصول الدين : « ثم الدليل على حدوث جميع العالم أنّا نشاهد حدوث بعضها ، فإن الثمار كلها تحدث ، وكذلك الحيوانات ، وكذا النبات ، وكذا =

. . . .

= الألوان ، هذه الأشياء تحدث ، فإذا كان بعضها يحدث يعلم به حدوث ما سواهما إذ كلها أجسام وأعراض وجواهر ، فإن الشئ دال على شكله ، فإن بعض النبات إذا رأيناه يفسد ، قضينا فى شكله بالفساد ؛ ولأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض ، فإنه لا تخلو عن الافتراق ، والاجتماع ، والسكون ، والحركة ، والثقل والخفة . . .

قال : فلو كانت الأعراض قديمة لما تصور بطلانها ؛ لأن القديم واجب الوجود ، فلا يتصور عليه البطلان ، والعدم ؛ لأنه لو جاز عدمه فى المستقبل من الزمان جاز عدمه فى الماضى من الزمان ، فلا يتصور العدم هذا كما يجب أن الاثنين إذا ضم إلى واحد يكون ثلاثة ، وإذا كان هذا واجباً لا يتصور أن يوجد زمان يضم الاثنان إلى الواحد ، ولا يكون ثلاثة ، فدل أن الأعراض حادثة » .

قال الرازى فى المطالب العالية : « الحجة الأولى : وهى الحجة القديمة للمتكلمين أن قالوا : الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ، فالجسم حادث » .

والحجة الثانية : أن تقول : الأجسام قابلة للحوادث ، وكل ما كان قابلاً للحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ، ينتج أن الأجسام حادثة . . . » .

وقد ساق حججاً كثيرة ، فلتطالع هناك لمن شاء التفصيل .

ولأبى محمد بن حزم براهين كثيرة فى إثبات العالم ضمنها كتابه « الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل » .

ثانياً - الأدلة النقلية :

ومنها قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ [الزمر : ٣٩] .

ومن السنة ما أخرجه البخارى فى صحيحه عن عمران بن حصين - رضى الله عنهما - قال : دخلت على النبى - صلى الله عليه وسلم - وعَقَلْتُ ناقتى بالباب ، فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبَلُوا البُشْرى يا بنى تميم . قالوا : قد بَشَّرْتَنَا فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبَلُوا البشرى يا أهل اليمن اَنْ لم يقبلوا =

= بنو تميم . قالوا : قد قبلنا يا رسول الله . قالوا : جئنا نسألك عن هذا الأمر . قال: كَانَ اللهُ ولَمْ يكُنْ شيءٌ غيرَه ، وكَان عرشُه على الماء ، وكَتَبَ فى الذكر كُلَّ شيء ، وخَلَقَ السماوات والأرْضَ ، فنادى مناد : ذهبتْ نَاقَتُكَ يا ابنَ الحُصَيْنِ ، فانطلقتُ فإذا هي يقطعُ دَونَهَا السرابُ ، فوالله لوَدِدْتُ أنّى كنتُ تركتُهَا » [(1)] .

والدليل على خلق الله السموات والأرض ، وما بينهما لا يعد ولا يحصى من الآيات والأحاديث ، وقد اعترض بعض المفكرين القدماء والمحدثين على أن بحث المتكلمين فى العالم البيان حدوثه ، وخلقه بحث لا يرجع إلى القرآن الكريم ؛ معتمدين أن لفظ «القدم» أو «الحدوث» هو نفسه ورود إلى مصدر فلسفى أجنبى ، وهذا غير صحيح .

وقد كانت أول الحقائق التى ذكرها القرآن الكريم أن العالم حادث مخلوق من لا شئ، وإذا كان العالم محدثاً ، فلا بد له من خالق ، وهو الله تعالى ، خلق كل شئ ، فهو المصور والمبدع .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى قدرته تعالى المطلقة على الخلق ، وأنه تعالى خلق الخلق بعلمه ، وصورهم ، ورزقهم ، ولم يكن معه معين ولا نصير :

قوله تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ [(2)] .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾[(3)] .

وقوله تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شئ ، وهو بكل شيء عليم ﴾ [(4)] .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو ، فأنى تؤفكون ﴾ [(5)] .

شبهات وردود :

ولا يسلم الأمر لأهل السنة والجماعة بقولهم بإثبات حدوث العالم ، فقد أبى الله =

---

(1) فتح البارى : ٦/ ٣٣٠ كتاب بدء الخلق رقم (٣١٩١) ، وروى بألفاظ اخرى ، انظر الطبرانى : ١٨/ ٢٠٤ ، الحاكم فى المستدرك : ٢/ ٢٤١ ، الأجرى فى الشريعة ص ١٧٧ ، الطبرى فى التفسير : ١٢/ ٤ ، الدر المنثور للسيوطى : ٣/ ٣٢٢ .

(٢) البقرة : ١١٧ . (٣) آل عمران : ٦ . (٤) الأنعام : ١٠١ . (٥) فاطر : ٣ .

. . . .

= تعالى إلا أن يجعل للباطل نصيباً يقوم عليه أهله ، وذلك لحكمة يعلمها الله تعالى ، ولعل منها بيان معرفة الحق من الباطل ، والتمييز بين الفريقين ؛ ليحيا من حيّ عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة .

ولكن أدلة القائلين بقدم العالم - على كثرتهم - أدلة واهية لا تقوى على الرد والتفنيد . قال الغزالى فى التهافت :

« لو ذهبت أصف ما نقل عنهم فى معرض الأدلة ، وذُكِرَ فى الاعتراض عليه ، لسودت فى هذه المسألة أوراقاً ، ولكن لا خير فى التطويل ، فلنحذف من أدلتهم ما يجرى مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذى يهون على كل ناظر حَلُّه »[1] .

ثم ساق أقوى أدلتهم ، ثم عرج عليها تفنيداً ورداً ، والمقام ليس مقام بسط ، وتفصيله فى تهافت الفلاسفة[2] .

ونذكر هنا بعض الشبه التى ذكرها البَزْدَوِىُّ فى أصول الدين ، ورده عليها ، يقول:

« إنهم يقولون : إنا نقول بقدم الهيولى[3] لا غير لا بقدم كل العالم ، والهيولى شىء واحد لا يتصور افتراقه ، ولا اجتماعه ، وليس بقابل لعرض ما ، وليس بجسم ، ولا جوهر ولا عرض » .

فنقول :

لا بد من أن يكون الهيولى - لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة - جسماً أو جرهراً أو عرضاً ؛ لأنه من جملة العالم ، والعالم هذه الثلاثة وإذا كان واحداً من هذه الثالثة يكون حادثاً كسائر الأجسام والجواهر والأعراض ؛ ولأنه لا يخلو عرض ما إن كان يخلو عن الاجتماع والافتراق ، وهو الخفة والثقل والحركة والسكون .

ثم يقول : لم كان الهيولى أولى بالقدم من سائر العالم من الأجسام والأعراض والجواهر ؟ =

(١) تهافت الفلاسفة ص ٥٠ .

(٢) وتركنا الإطالة مخافة السآمة والملل ، ولقول الغزالى نفسه : ولا خير فى التطويل ، فانظر أدلتهم وتفنيدها فى التهافت ، فإنه مهم فى بابه ص ٥١ ، وما بعدها .

. . . .

= فإن قالوا : إنما وجب القول بقدمه ؛ لأنا لم نر شيئاً يخلق من غير شئ ، كل شئ يخلق من شئ آخر ، لما لم نشاهد خلق شئ من غير شئ قضينا على العالم أنه لم يخلق من غير شئ ، بل خلق من شئ ، فاضطررنا إلى القول بالهيولى ، فتكون الأشياء مخلوقة منه ، والهيولى عند الفلاسفة للعالم كالقطن للثوب .

فنقول : إن خلق الشئ من الشئ تغيير ذلك الشئ ، وهو تبديل الأوصاف بأن يجعل المفترق مجتمعاً والمجتمع مفترقاً ، والنار كُرْسِيًّا ، والشَّعر لِبَداً ، أو إخراج الشئ من الشئ أو إيجاد الشئ من الشئ ، والتغير مستحيل فى الهيولى ؛ لأن تغيير الشئ الواحد مستحيل ، ولأن التغيير إلى أن يصير الواحد أشياء مستحيل ، وكذلك إخراج الشئ منه مستحيل ، وإيجاد الشئ من الشئ مستحيل ، فدل أن خلق الشئ من الشئ إيجاد ذلك الشئ حقيقة » .

. . . فإن قالوا : العالم متناه أو غير متناه ، فنقول : العالم مخلوق ، وكل مخلوق متناه ، فالعالم يكون متناهياً لا محالة .

فإن قالوا : لما كان العالم متناهياً ، ففى أى موضع هو ، فإن الجسم يحتاج إلى مكان ، والعالم أجسام ، فنقول : العالم أجسام فى غير مكان ؛ لأن المكان من جملة العالم ، فإن المكان إما أن يكون هواء أو جسماً لطيفاً غير الهواء أو كثيفاً ، والهواء من جملة العالم ، وهو جسم لطيف ، وكذا سائر الأجسام اللطيفة . . » .

تقرير مذهب المصنف فى القول بحدوث العالم :

وعلى مسلك السابقين من أهل السنة والجماعة سار المصنف ، فقال بحدوث العالم ، ويتضح ذلك جلياً من خلال تضاعيف كتابه ، ويدلل على تقريره لذلك قوله : « . . . وهو أصل جميع العلوم الإسلامية ، وقانون الحجج الإفحامية ؛ لأنه لو كان قديماً لزم أن لا يكون متناهياً ، ويلزم عليه ففى ما جاءت به الشرائع من فناء العالم ، وتبديل الأرض والسموات ، ونفى القيامة ، فتبطل فائدة الوعد والوعيد ، ويلزم تكذيب الرسل ، وإنكار الشرائع ، وذلك من أقبح الكفر » .

فهو هنا يقرر القول بحدوث العالم ، وأنه أصل الشرائع والأديان ،ويبين أثر إنكاره=

يحصل العلم ، نعم قد لا تعلمان ، فنحتاج فى كل مقدمة إلى دليل مركب من مقدمتين ، وقد يحتاج الدليل الثانى لذلك أيضاً ، فتكثر المقدمات ، فظهر أنه يستحيل الزيادة فى الدليل على مقدمتين تامتين ، ويستحيل أنْ تحصل النتيجة بأقل منهما ، فإنه لو انقطعت الواسطة عن المحكوم عليه أو المحكوم به لم يحصل ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، ونقل عن بعض الفضلاء أنه أنكر هذا ، وقال : بل تكفى مقدمة واحدة فإنَّا نقول :

الحكم ثابت بالإجماع ، ولقوله تعالى كذا ، والإجماع مقدمة واحدة ، وحكاية النص كذلك .

وجوابه: أنَّ إحدى المقدمتين قد تكون معلومة فيسكت عنها؛ لأنها معلومة.

وتقريره هاهنا : هذا ثابت بالإجماع ، وكل ما ثبت بالإجماع ، فهو حق، فهذا حق .

فقولنا : « وكل ما ثبت بالإجماع حق » أمر معلوم لنا فسكتنا عنه ، إنما الذى نشك فيه وجود الإجماع فى هذه الصورة فذكرناه ، وكذلك أصل المثال الآخر هذا ورد فيه القرآن ، وكل ما ورد فيه القرآن فهو حق ، وهذه الثانية معلومة ، إنما المجهول الأول ، فذكرنا المجهول دون المعلوم لعدم الفائدة فى ذكره ، فظهر أنه لا بد من مقدمتين ، وأنهما كافيتان ، فاشتراط الجمع لا يصح، فإن قلت : هذا بناء على أنَّ أقل الجمع اثنان ، فلا يَرِد السؤال .

= وجحده من إنكار الشرائع ، وتكذيب الرسل ، وسقوط القول بوجود الحساب ، والعقاب ، والجنة والنار، وبطلان ما جاءت به الأخبار » .

... وهو ينكر على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، ولا يعتبر بقولهم ، وهو يسمى هؤلاء المخالفين ، فيقول : « ... « وهذا البعض هم أرسطو وأتباعه من المتأخرين كأبى نصر الفارابى ، وأبى على بن سينا ، فإنهم ذهبوا إلى قدم السموات وبذواتها وصورها ، وأشكالها ... » .

ينظر أصول الدين ص ٣٤ ، ٣٣ ، ١٤ . العقيدة النظامية : ٣٠٩/١ . العقيدة النسفية : ص ٢٣ ، ٢٥. نشر الطوالع ص ١٧٥ ، ١٨٧ . التعريفات : ٨٦ . المطالب العالية للرازى : ٣٠٩/١ ، ٣١١ ومابعدها . الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ٤٧/١ ومابعدها . تهافت الفلاسفة ص ٥٠ .

قلت : سلمنا أنها مسألة خلاف ، لكن المتبادر إلى الفهم من حقيقة[1] الجمع الثلاث ، والبيان بالحدود لا يكون بالخفيات وإنْ كانت حقائق ، وهذا السؤال قال بعضهم : ترتيب تصديقين .

الثاني : على قوله : « ترتيب تصديقات » ، فإنَّ الترتيب قد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً مختل الشروط ، فإنَّا لو قلنا : كل إنسان حيوان، وكل حجر جماد ، صدق أنه ترتيب ، ولكنه فاسد ، ولا يقع مثل هذا فى النظر لعدم اتحاد الوسط بين المقدمتين ، أو يتحد الوسط لكن تفقد بعض شروط الأشكال الأربعة المقررة فى المنطق ، نحو قولنا : لا شئ من الإنسان بفرس ، وكل فرس حيوان ، فإنَّ النتيجة لا شئ من الإنسان بحيوان ، وهى باطلة ؛ لأن من شرط الشكل الأول أن صغراه موجبة وهذه سالبة ، وكذلك : كل إنسان حيوان ، وبعض الحيوان فرس ، لا ينتج بعض الإنسان فرس ؛ لأن من شرط كبراه أنْ تكون كلية ، وهذه جزئية ، وهذا كثير لا يضبطه إلا المنطق ، فعلم أن الترتيب لا بد وأنْ يكون على صورة خاصة فى النظر ، وهو أحد مطلق الترتيب فلا يستقيم .

فإن قُلْتَ : قصد أن يكون الحد جامعاً للنظر الصحيح والفاسد .

قلت : ليس كذلك ؛ لأنه قد خصص الفاسد بعدم مطابقة المقدمات ، فلم يرد الفاسد من جهة الترتيب .

الثالث : أن النظر كما يقع فى ترتيب التصديقات فى البراهين لاكتساب التصديقات يقع أيضاً فى ترتيب التصورات فى الحدود لاكتساب التصورات ، فقد خرج من الحد بعض النظر ، فلهذا السؤال قال بعضهم : ترتيب معلومات ليعم التصديقات والتصورات .

الرابع : أن النظر قد لا يفضى إلى ترتيب ألبتة ، كما إذا كان فى طلب التصورات ولم يوجد تعريفها إلا بالرسم الناقص ، وهو لازم واحد خارجى مساو للماهية ، كقولنا فى الإنسان : الضاحك أو الكاتب ، فإن الترتيب فرع

---

(١) فى الأصل صيغة .

التعدد ، والمعرف به واحد ، فلهذا السؤال قال إمام الحرمين : النظر الفكر ، ولم يرد على هذا الوصف .

الخامس : على قوله : « ليتوصل بها إلى تصديقات أُخَرَ » من أنّ ماهية النظر من حيث هى هى إنما تفضى فى البراهين إلى تصديق واحد ، فاشتراط التصديقات يخرج حقيقة النظر عن الحد .

فإن قلت : النظر له أفراد ، ويقع فى كل فرد تصديق ، ففى أفراد النظر تصديقات .

قلت : نحن إنما نقصد بالحدود الماهيات الكليات من حيث هى هى ، فإذا حددنا الحيوان بأنه الجسم الحساس ، لا نتعرض لأنواعه ولا لأفراده ، بل للماهية من حيث هى هى، وماهية النظر من حيث هى هى لا تستلزم عدداً فى النتائج ، بل تصديق نتيجة واحدة ، فاشتراطه العدد فى الناتج يخرج كل صورة ليس فيها إلاّ نتيجة واحدة .

السادس : سلمنا صحة القيود ، لكنه ينتقض بنظر العين ، فإنه نظر وليس فيه ما ذكره ، ولفظ النظر صالح لنظر العين كما هو صالح لنظر العقل ، فإذا قلنا : « فلان ينظر » احتمل الأمرين ، فكان يجب أن يقول : النظر العقلى ترتيب تصديقات إلى آخره ؛ حتى يخرج نظر العين .

السابع : على قوله : « إن كانت التصديقات مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح » إنه لا يكفى فى صحة النظر المطابقة ، كقولنا : كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس ، ينتج بعض الإنسان فرس ، وهو باطل ، لأنه نظر فاسد مع المطابقة وصدق المقدمات ، فحينئذ الفساد قد يكون لعدم المطابقة ، وقد يكون لفوات شرط من شرائط الإنتاج ، فإن شرط الشكل الأول كلية المقدمة الثانية ، وها هنا هى جزئية ، وقد يكون الفساد لطرق كثيرة غير عدم المطابقة فى المقدمات وتجويز ذلك فى علم المنطق ، فلا يكون تقييده للنظر الصحيح مانعاً لدخول بعض الفاسد فيه .

الثامن : على قوله : « وإنْ لم تكن مطابقة فهو الفاسد » يشكل بقولنا : كل إنسان حجر ، وكل حجر حيوان ، فإنَّ نتيجته : كل إنسان حيوان ، وهو حق مع عدم المطابقة فى المقدمتين .

وجوابه : أن النتيجة هذه حق ، لا لهاتين المقدمتين ، بل علمنا أنها حق من جهة أن الواقع كذلك ، بل هذا نظر فاسد ، ومن سلم صحته لزمه أن هذه النتيجة نتيجة ، فإن الإنتاج فرع التسليم .

التاسع : أنَّ المطابقة قد تكون مفسرة لموافقة ما فى الذهن لوقوعه فى الخارج، وقد تكون مفسرة لوقوع ملزوم صحة حكم العقل كما فى النسب ، وقد تقدم بسطه فى أسئلة التقسيم فى حكم الذهن بأمر على أمر ، وهذا التقسيم الذى هو أعلم من الوقوع فى الخارج إن أراده - مع أنه فى غاية الخفاء بحيث لا يعرفه أكثر الفضلاء - فقد عرف بما هو أخفى من المعرف ، فلا يصح التعريف ، وإن أراد أحد نوعيه الذى هو الوقوع فى الخارج ، أشكل عليه بقولنا : زيد بن عمر ، وكل من يتولد من نطفة أبيه ، فزيد متولد من نطفة أبيه ، فهذا نظر صحيح ، ومقدماته غير مطابقة ، بمعنى أن البنوَّةَ ليست موجودة فى الخارج لكونها نسبة ، فصار ضابط النظر الفاسد غير مانع لدخول بعض النظر الصحيح فيه .

« تنبيه »

فى تعريف النظر [1] سبعة مذاهب المتقدم ، وفى « الحاصل » ترتيب تصديقين ليتوصل بهما إلى استعلام مجهول ، وقيل : ترتيب

---

(١) النظر لغة : الانتظار ، وتقليب الحدقة نحو المرئى والرحمة والتأمل ، ويتميز بالمعدى من حروف الجر .

ينظر : البحر المحيط : ١/ ٤٢ ، لسان العرب : ٦/ ٤٤٦٦ .

معلومات ليتوصل بها إلى معلوم آخر ، وقيل : ترتيب معلومين ليتوصل بهما إلى معلوم ، وقيل : الفكر .

وقال القاضى : هو تردد الذهن بين أنحاء الضروريات [1] .

وقال الأستاذ الإسفرايينى [2] : هو تحديق الذهن إلى جهة الضروريات[3] .

« فائدة »

التصديق هو الخبر ، ولما كان يقال لقائله : صدقت أو كذبت سمى بأحسن عارضيه لفظاً ، وكان يمكن أن يسمى تكذيباً ، و التصور مشتق من الصورة ؛ لأن للحقائق أشكالاً فى الذهن ، كما لها أشكال وصور فى الخارج ، والصورة مشتقة من التصيير ؛ لأن الصورة لا تكون صورة حتى تصير إلى حال بعد حال بالنجر أو البناء أو الخرط ، أو نوع من الصناعات ، أو بالخلق الربانى بتنقلها فى الأطوار .

---

(١) ينظر البحر المحيط : ١/ ٤٢ - ٤٣ .

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايينى ، المتكلم الأصولى ، الفقيه ، شيخ أهل خراسان ، يقال : إنه بلغ رتبة الاجتهاد ، وله المصنفات الكثيرة منها جامع الحلى فى أصول الدين والرد على الملحدين ، قال الحاكم : الفقيه ، الأصولى ، المتكلم ، المتقدم فى هذه العلوم ، انصرف من العراق ، وقد أقر له العلماء بالتقدم . مات سنة ٤١٨ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ١٧٠ ، وفيات الأعيان : ١/ ٨ ، تذكرة الحفاظ: ٣/ ١٠٨٤ ، الأعلام : ١/ ٥٩ ، وشذرات الذهب : ٣/ ٢٠٩ ، والنجوم الزاهرة : ٤/ ٢٦٧ .

(٣) ينظر نشر البنود : ١/ ٥٤ ، إرشاد الفحول : ١/ ٥ ، شرح التنقيح ص ٤٢٩ ، العدة لأبى يعلى : ١/ ١٨٣ .

« فائدة »

فعيل يكون بمعنى فاعل ، نحو : « رحيم » بمعنى « راحم » ، وبمعنى مفعول نحو : قتيل بمعنى مقتول ، ومحتمل لهما نحو : ولى ، فإنه تولى الله - تعالى - بطاعته فهو فاعل ، أو تولاه الله بلطفه فهو مفعول ، و« دليل » فعيل بمعنى فاعل ؛ لأنه مرشد ، والبرهان مرادف له ، وهما ما أفادا علماً ، والأمارة ما أفادت ظنّاً ، والطريق يصدق عليهما بطريق التواطؤ ؛ لأن الأول طريق العلم، والثانى طريق الظن .

مثال : المقدمات كلها علمية ، قولنا : كل عشرة مثلاً زوج ، وكل زوج منقسم بمتساويين ، فكل عشرة منقسمة بمتساويين، ومثالها كلها ظنية قولنا : كأس الحَجَّام نجس عملاً بالغالب ، وكل نجس لا تصح به الصلاة ، لقوله تبارك وتعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ [المدثر : ٤] وكأس الحجام [1] لا تصح به الصلاة .

ومثال البعض ظنى قولنا : فى الدار حيوان ، عملاً بالغالب وكل حيوان جسم ، ففى الدار جسم.

« فائدة »

قال أبو الحسين فى « المعتمد » [2] : « قال المتكلمون : لكل ما أفاد النظر فيه الظن فهو أمَارةٌ كان عقلياً أو شرعياً » .

وقال الفقهاء : القياس وخبر الواحد أدلة ، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة ، كالنظر فى القِبْلَة وقِيَمِ المُتْلَفَات .

« تنبيه »

النتيجة تتبع أخس المقدمات ، والخسات ثلاثة : الظن والسلب والجزئى ،

---

(١) الحجَّامُ : محترف الحجامة ، وحجم المريض : عالجه بالحجامة ، وهى امتصاص الدم بالمحجم .

(٢) ينظر : المعتمد ١/ ٥ .

فظنية وقطعية النتيجة ظنية ، وسالبة وموجبة النتيجة سالبة ، كل إنسان ناطق ، ولاشىء من الناطق بِفَرَسٍ ، فلاشىء من الإنسان بِفَرَسٍ ، وجزئية وكلية النتيجة جزئية ، نحو بعض الحيوان إنسان ، وكل إنسان ناطق ، فبعض الحيوان ناطق .

« تنبيه »

تقدم فى كون الحكم الشرعى معلوماً أنه إذا اجتمع مقدمتان ظنية وقطعية ، النتيجة ظنية وإذا اجتمع دليلان ظنى وقطعى المطلوب قطعى ، والفرق توقف المقدمات بعضها على بعض ، بخلاف الأدلة ، وأن الظن إنما يقدح فى النتيجة إذا كان أحد جزئى الدليل .

أما إذا كان خارجاً عن الدليل ، بل بعض أجزاء الدليل ، أو كل جزء منه متعلقاً بالظن ، فلا [1] يقدح ، تقدم بسطه هناك .

* * *

(١) فى الأصل : لا .

الْفَصْلُ الْخَامِسُ
فِى الْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ

قال الرازى : قَالَ أَصْحَابُنَا : إِنَهُ الخِطَابُ المُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ المُكَلَّفِينَ بِالاقْتضَاء أَوِ التَّخْيِيرِ .

أَمَّا الاقْتِضَاءُ ، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ : اقْتِضَاءَ الوُجُود ، وَاقْتِضَاءَ العَدَمِ ؛ إِمَّا مَعَ الجَزْمِ ، أَوْ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ ؛ فَيَتَنَاوَلُ الوَاجِبَ وَالمَحْظُورَ وَالمَنْدُوبَ وَالمَكْرُوهَ .

وَأَمَّا التَّخْيِيرُ ، فَهُوَ : الإِبَاحَةُ .

فَإِنْ قِيلَ : هَذَا التَّعْرِيفُ فَاسِدٌ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُه :

أَحَدُهَا : أَنَّ حُكْمَ الله تَعَالَي عَلَي هَذَا التَّقْدِير خطَابُهُ ، وَخطَابُ الله تَعَالَي كَلامُهُ، وَكَلامُهُ عِنْدَكُم قَدِيمٌ ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الله تَعَالَي بِالحِلِّ وَالحُرْمَةِ قَدِيماً .

وَهَذَا بَاطِلٌ مِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُه :

الأَوَّلُ : أَنَّ حِلَّ الوَطْءِ فِى المَنْكُوحَةِ وَحُرْمَتَهُ فِى الأَجْنَبِيَّةِ صِفَةُ فِعْلِ العَبْد ؛ وَلِهَذَا يُقَالُ : هَذَا الوَطْءُ حَلالٌ ، أَوْ حَرَامٌ ، وَفِعْلُ العَبْدِ مُحْدَثٌ ، وَصِفَةُ المُحْدَث لا تَكُونُ قَدِيمَةً .

الثَّانِى : أَنَّهُ يُقَالُ : هَذِهِ المَرْأَةُ حَلَّتْ لِزَيْدٍ بَعْدَمَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ ؛ وَهَذَا مُشْعِرٌ بِحُدُوثِ هَذِهِ الأَحْكَامِ .

الثَّالثُ : أنَّا نَقُولُ : المُقْتَضى لحلِّ الوَطْء هُوَ النِّكَاحُ ، أَوْ ملْكُ اليَمين ، وَمَا كَانَ مُعَلَّلاً بأَمْر حَادث يَسْتحيلُ أَنْ يَكُونَ قَديماً ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الحُكْمَ يَمْتَنعُ أَنْ يَكُونَ قَديماً، وَالخِطَابُ قَديمٌ ، فَالحُكْمُ لا يَكُونَ عَيْنَ الخطَاب .

وَثَانيهَا : أَنَّ الأَحْكَام خَارِجٌ عَنْ هَذَا الحَدِّ ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْء سَبَباً وَشَرْطاً وَمَانعاً وَصَحيحاً وَفَاسداً .

وَثَالثُهَا : أَنَّ الحُكْمَ الشَّرْعيَّ قَدْ يُوجَدُ في غَيْر المُكَلَّف ؛ وَذَلكَ كَجَعْل إتْلاف الصَّبيِّ سَبَباً لوُجُوب الضَّمَان ، وَجَعْل الدُّلُوك سَبَباً لوُجُوب الصَّلاَة .

وَرَابعُهَا : أَنَّكَ أَدْخَلْتَ كَلمَةَ « أَوْ » في الحَدِّ ، وَهُوَ غَيْرُ جَائز ؛ لأَنَّهَا للتَّرْديد، وَالحَدُّ للإيضَاح ؛ وَبَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ .

وَالجَوَابُ : قَوْلُهُ : « الحلُّ وَالحُرْمَةُ منْ صفَات الأَفْعَال » :

قُلْنَا : لا نُسَلِّمُ ؛ فَإنَّ عنْدَنَا : لا مَعْنَى لكَوْن الفعْل حَلالاً إلا مُجَرَّدُ كَوْنه مَقُولاً فيه : « رَفَعْتُ الحَرَجَ عَنْ فَاعله » وَلا مَعْنَى لكَوْنه حَرَاماً إلا كَوْنُهُ مَقُولاً فيه : «لَوْ فَعَلْتَهُ لَعَاقَبْتُكَ » فَحُكْمُ الله تَعَالَى هُوَ قَوْلُهُ ، وَالفعْلُ مُتَعَلَّقُ القَول، وَلَيْسَ لمُتَعَلَّق القَوْل منَ القَوْل صفَةٌ ، وَإلا ، لحَصَلَ للمَعْدُوم صفَةٌ ثُبُوتيَّةٌ بكَوْنه مَذْكُوراً ، وَمُخْبَراً عَنْهُ ، وَمُسَمى بالاسْم المَخْصُوص .

قَوْلُهُ : « إنَّا نَقُولُ : هَذه المَرْأَةُ حَلَّتْ لزَيْد ، بَعْدَمَا لَمْ تَكُن كَذَلكَ » :

قُلْنَا : حُكْمُ الله تَعَالَى هُوَ قَوْلُهُ في الأَزَل : « أَذنْتُ للرَّجُل الفُلانيِّ حينَ وُجُوده في كَذَا » فَحُكْمُهُ قَديمٌ ، وَمُتَعَلَّقُ حُكْمه مُحْدَثٌ .

قَوْلُهُ : « الحُكْمُ يُعَلَّلُ بالأَسْبَاب » :

قُلْنَا : الْمُرَادُ مِنَ السَّبَبِ عِنْدَنَا الْمُعَرِّفُ لا الْمُوجِبُ .

قَوْلُهُ : « هَذَا التَّحْدِيدُ يَخْرُجُ عَنْهُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا ، وَصَحِيحًا وَفَاسِدًا .

قُلْنَا : الْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الدُّلُوكِ سَبَباً : أَنَّا مَتَى شَاهَدْنَا الدُّلُوكَ ، عَلِمْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالصَّلاَةِ ؛ فَلا مَعْنَى لِهَذِهِ السَّبَبِيَّةِ إِلا الإِيجَابُ .

وَإِذَا قُلْنَا : « هَذَا العَقْدُ صَحِيحٌ » لَمْ نَعْنِ بِهِ إِلا أَنَّ الشَّرْعَ أَذِنَ لَهُ فِي الانْتِفَاعِ بِهِ ، وَلاَ مَعْنَى لِذَلِكَ إِلا الإِبَاحَةُ .

قَوْلُهُ : « هَذَا التَّحْدِيدُ يَخْرُجُ عَنْهُ إِتْلاَفُ الصَّبِيِّ ، وَدُلُوكُ الشَّمْسِ » قُلْنَا : مَعْنَى قَوْلِنَا : « إِتْلافُ الصَّبِيِّ سَبَبٌ لِوُجُوبِ الضَّمَانِ » : أَنَّ الْوَلِيَّ مُكَلَّفٌ بِإِخْرَاجِ الضَّمَانِ مِنْ مَالِهِ ، وَالرَّجُلَ مُكَلَّفٌ بِأَدَاءِ الصَّلاةِ عِنْدَ الدُّلُوكِ .

قَوْلُهُ : « كَلِمَةُ « أَوْ » لِلتَّرْدِيدِ » قُلْنَا : مُرَادُنَا أَنَّ كُلَّ مَا وَقَعَ عَلَى أَحَدِ هَذِهِ الوُجُوهِ ، كَانَ حُكْمًا ، وَإِلا ، فَلاَ .

قال القرافي : قوله : « الحكم [1] الشرعي خطاب الله - تعالى - القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير » [2] .

---

(١) الحكم لغة : هو القضاء مطلقاً ، أو القضاء بالعدل خاصة ، وأصله المنع ، يقال: حكمت عليه بكذا ، إذا منعته من خلافه - فلم يقدر على الخروج عنه - وحكمت بين القوم ، أى : فصلت بينهم .

(٢) ليدخل جعل الشيء سبباً ، أو شرطاً ، أو مانعاً ، كجعل الله تعالى زوال الشمس موجباً للظهر ، وجعله الطهارة شرطاً لصحة الصلاة ، والنجاسة مانعةً من صحتها ، فإن الجعل المذكور حكم شرعى ، لأنا إنما استفدناه من الشارع ، وليس فيه طلب ولا تخيير ، لأنه ليس من أفعالنا حتى يطلب منا أو نخير فيه .

والأولون تكلفوا فى إدخال هذه الأشياء فى الحد .

تقريره : أنَّ الخطاب قد يكون خبراً لا حكم فيه نحو ﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُم ﴾ [الواقعة : ٥٧]

فقوله : « المتعلق بأفعال المكلفين » احترازاً من المتعلق بأفعال الجمادات نحو قوله تعالى : ﴿ وَيَومَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ ﴾ [الكهف : ٤٧] فهذا خطاب متعلق بالجبال ، وهى جمادات .

وقوله : « على وجه الاقتضاء » احترازاً من المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الخبر كقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [البقرة : ٣٤] فهذا خطاب متعلق بأفعال الملائكة ، فهم مكلفون بالسجود وغيره ، لكن هذه الآية لم يطلب - تعالى - من أحد منا ، ولا من الملائكة بها شيئاً ، بل هى خبر عمَّا تقدم من حال الملائكة .

وقوله : « أو التخيير » لأن الاقتضاء تدخل فيه أربعة أحكام :

الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم ، وتبقى الإباحة فقال : « أو التخيير » ليشمل الحد الأحكام الخمسة .

« سؤال »

قوله تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] خطاب الله - تعالى - وهو متعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء ، فيلزم أنه حكم ، ولو كان حكماً لاتَّحَدَ الدليل والمدلول ، وكذلك جميع نصوص أدلة الأحكام .

« سؤال »

ينتقض الحد بالاستفهام ؛ لأنه طلب للفهم ، والتمنى ، والترجى ؛ لأن المتكلم فيهما طالب للمُتَرجى والمُتَمنى ، والقسم ؛ لأن المُقسِم طالب لتعظيم المُقسَم به ، والنداء ؛ لأن المُنادَى طالب لحضور المُنادَى له ، وليست أحكاماً شرعية مع أن مدلولاتها قائمة بالنفس ، كلام نفسى .

جوابه أن الاستفهام حقيقة على الله تعالى محال ؛ لأنه بكل شئ عليم ،

بل هو إِمَّا نهى محض نحو قوله تعالى : ﴿ فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ ﴾ [الحاقة: ٨] معناه : لا ترى لهم من باقية .

أو ثبوت محض نحو قوله تعالى : ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ [الإنسان : ١] أى : قد أتى ، ومنه الامتنان نحو قوله تعالى : ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [الشرح : ١] فهى كلها إِخبارات خرجت بقوله على وجه الاقتضاء وكذلك التهديد نحو : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ ﴾ [الأعراف: ٢] ، وأمَّا قوله تعالى : ﴿ أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونُ ﴾ [الطور: ٣٩] فوعيد معناه النهى ، فيندرج فى الحكم لأنه تحريم ، فإِنا لا نخص التحريم بصيغة النهى ، بل بأى دليل كان .

والترجى والتمنى محالان على الله تعالى ؛ لأنهما لا يكونان ، إِلا من جاهل بالعواقب ؛ لأن المعلوم لا يترجى ولا يتمنى ، بل هما من الله - تعالى - إِمَّا مجاز فى الأمر فيندرجان من باب التعبير بالملزوم عن اللازم ؛ لأن الطلب من لوازمهما ، أو بتصرفات المخاطب ، أى : عمل عمل من يرجو ، كما فى قوله تعالى : ﴿ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه : ٤٤] أى عِظَاهُ موعظة الراجى ، أى بالغا فى ذلك ، فيندرج فى الحكم لأنه طلب أو مجاز منصرف إِلى الله تعالى نحو قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة : ٥٦] أى : بالغنا فى هذا مبالغة مَنْ يرجو هذا منكم ، والضابط : متى كان الفعل من الله - تعالى - فالمبالغة منه ، ويكون خبراً عن المبالغة ، فيخرج تقيد الطلب ، ومتى كان الفعل للعبد كانت المبالغة طلباً من العبد للمبالغة ، فيكون حكماً ، وأما النداءُ والقسم فنقول : إِنهما حكمان ؛ لأنهما طلبان من الله تعالى .

« سؤال »

المخاطبة « مفاعلة » لا تكون إِلا من اثنين ، فتكون مختصة بالحادث ،

فمخاطبة الله - تعالى - حادثة ، وكلامه قديم ، والحكم عندنا قديم ، فتفسيره بالحادث لا يصح ، فيجب على هذا أن نقول فى الحد : « هو كلام الله القديم. . . . » إلى آخره ، فالكلام احترازاً من الخطاب الحادث ، «والكلام القديم » احترازاً من الكلام الحادث الذى هو آيات القرآن ، فإنها أصوات حادثة، وهى الأدلة، وأمَّا الحكم فمدلول قديم قائم بذات الله تعالى.

قوله : « الحكم صفة فعل العبد تقول : وطء حلال ، وصفة الحادثة حادثة، ثم أجاب عنه بأنه متعلق الخطاب » .

تقريره : أن الشئ يوصف بما هو قائم به ، نحو : عالِم وقادر ، وبما ليس قائم به كقولك : الشمس تغرب غداً ، فغروب الشمس يصدق عليه أنه معلوم ، ولكن بعلم قام بك ، وكذلك هو مذكور ومخبر عنه ، ولكن بذكر قام بك ، وخبر قام بك لا به ، وكذلك إذ قلت لعبدك : أسْرِجِ الدَّابة ، فالإسراج مأمور به ، وواجب على العبد بأمر وإيجاب قام بك ، لا بإسراجه، فظهر أن الشئ قد يوصف بما ليس قائماً به ، ففى القسم الأول ، إذا وصف بما هو قائم به يلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة ، [وفى الثانى إذا وصف بما ليس قائماً به لايلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة لأن الصفة إذا لم] (١) تقم به أمكن تقديمها عليه ، فجاز أن تكون قديمة والموصوف حادث ، فوصف الأفعال بالأحكام من هذا القبيل ، فقولنا : حلال وحرام مثل قولك: فى إسراج الدابة وغروب الشمس .

فقوله : « لا نسلم أن الحرمة من صفات الأفعال » ، مراده صفات قائمة بالموصوف ، وإلا فهى صفة قطعاً كقولك : فعل حلال وحرام ، فهذا التفصيل خير من المنع ، ثم إنه قال : « لا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه : لو فعلته لعاقبتك » مشكل ؛ لأن هذه صيغة خبر ، وهو مشكل ، وتفسير الحرمة بالخبر لا يصح ؛ لأن الخبر يدخله التصديق والتكذيب ،

---

(١) سقط فى أ ، ب .

والأحكام لا يدخلها ذلك ، ولأن الخبر لا ينسخ على الصحيح ، والأحكام تنسخ ، فهذا التفسير باطل ، بل لا معنى للحرمة إلا طلب قائم بذات الله تعالى ، متعلق بدرك العقل لا ما قاله .

قوله : « المراد من السبب المعرف لا الموجب » .

تقريره : أن الحادث يجوز أن يُعرَّفَ بالقديم ، كما عرفنا الله تعالى بصنعته المحدثة ، وأما الموجب فهو المؤثر بالذات ، والموجِد هو المؤثر بالاختيار ، والأثر من المُوجِد أو من المُوجِب متأخر عنهما بالضرورة ، فإذا كانا حادثين كان حادثاً جزماً .

قوله : « المراد من كون الدُّلُوك سبباً أنّا متى شاهدنا الدُّلُوك علمنا أن الله - تعالى - أمرنا بالصلاة » .

تقريره : أن خطاب الشارع قسمان :

خطاب تكليف أو إذن يشترط فيه علم المخاطب وقدرته ، وهو الأحكام المتعلقة بالاقتضاء أو التخيير ، فلا بد من علم المكلَّف بما طُلِبَ منه ، أو أذِنَ له فيه ، ولا بد من كونه مقدوراً له ، فالنازل من شاهق قهراً لا يؤمر بالنزول، ولا يباح له ، بل لا تتعلق به هذه الأحكام ، ويكون في هذا الحال كالنائم والمجنون .

وخطاب وضع : وهو نصب الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والتقديرات.

فالأول : كالنصاب في الزكاة [1] ،

---

(١) وأجمع العلماءُ على أنه لا تجِبُ في الوَرِقِ صدقة ما لم يبلُغْ خمسَ أواق ، والأَوَاقي ، جمع أوقِيَّة ، وهي أربعون درهماً ، وكذلك لا تجِبُ في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً ، ولا تجب في الإبل حتى تبلغ خمساً .

واختلفوا فيما دون خمسة أوسُقٍ من التمر والحب ، ذهب أكثرُ أهل العلم إلى أنه =

. . . .

= لا شيءَ فيها كما في قرينتيها ، وقال أبو حنيفة : يجب العشرُ في كُل قليل وكثير منها .

واتفقوا على أن كُلَّ تَمْرٍ وحبٍّ يجب فيه العشر أنه يجب فيما زاد على الخمسة الأوسُق بحسابه قَلَّت الزيادةُ أو كثُرَتْ ، واختلفوا فيما زاد من الوَرِق على مائتي درهم ، فذهب أكثرُهم إلى أنه يجب فيما زاد بحسابه ربع العشر ، قلَّت الزيادةُ أم كثُرَت ، يُروى ذلك عن علي ، وابن عمر ، وهو قول النَّخَعِي ، وبه قال الثَّورِي ، وابن أبي ليلى ، ومالك ، والشَّافعي ، وأحمد ، ورُوِي عن الحسن البَصْرِي ، وعطاء ، وطاوسٍ ، والشَّعْبِي ، ومكحول : أنه لا شيءَ في الزيادة حتى تبلغ أربعين ، وهو قول الزُّهريِّ ، وبه قال أبو حنيفة ، وخالفه صاحباه .

واتفقوا على أنه لا يُضَمّ الإبلُ إلى البقر والغنم ، ولا التمرُ إلى الزبيب في تكميل النصاب .

واتفقوا على أنه يُضم الضأنُ إلى المعز في تكميل النصاب .

واختلفوا في الدراهم والدنانير ، فذهب بعضُهم إلى أنه لا يُضَم أحدهما إلى الآخر، بل يعتبر كل واحد بنفسه ، وهو قولُ ابن أبي ليلى ، والشَّافعي ، وأحمد ، وعليه يدُلُّ الحديث ، لأنه شرَط من الورِق خمسَ أواق ، وذهب قوم إلى أنه يُضم أحدُهما إلى الآخر ، وبه قال مالك ، والأوزاعي ، والثَّوري ، وأصحاب الرأي .

وذهب عامتهم إلى أن الحنطة لا تُضَمُّ إلى الشعير ، وقال مالك : يُضَم أحدهما إلى الآخر .

واتفقوا على أنه لا تُضَم القِطنية إلى الحنطة والشعير ، والقِطنية أصناف لا يُضم بعضها إلى بعض ، وعند مالك القطنية كلُّها صنف واحد .

وفي الحديثِ دليلٌ على أنه لا زكاة في البُقول والخضروات ، لأنها لا تُوسَقُ .

والاعتبارُ بوزن الإسلام فيما يتعلق به الزكاة من الدراهم والدنانير ، لما رُوِي عن طاوسٍ ، عن ابن عُمرَ قال : قال رسول الله ﷺ : « الوَزْنُ وزنُ أهل مكةَ ، والمكيالُ مِكيالُ أهلِ المدينة » .

أخرجه أبو داود : ٣/٢٤٦ ، في كتاب البيوع : باب مكيال المدينة (٣٣٤٠) ، وأخرجه النسائي : ٥/٥٤ ، في كتاب الزكاة : باب كم الصاع (٢٥٢٠) ، وأخرجه =

= ابن حبان ذكره الهيثمي في موارد الظمآن (٥ ١١) . والطحاوي في مشكل الآثار ٩٩/٢ ، والطبراني في الكبير ٣٩٣/١٢

وأراد به أن الدراهم مختلفةُ الأوزان في الأماكن والبلدان ، فمنها البغليُّ كلُّ درهمٍ منها ثمانية دوانيق ، ومنها الطبريُّ كلُّ درهم منها أربعةُ دوانيق ، ووزن الإسلام كلُّ درهم ستةُ دوانيق ، وهو وزنُ أهلِ مكة ، وكذلك المكاييلُ مختلفَةٌ ، فصاعُ أهلِ الحجاز خمسةُ أرطالٍ وثُلُثٌ بالعراقي ، وصاعُ أهلِ العراق ثمانيةُ أرطال ، وهو صاع الحَجَّاج الذي سعَّر به على أهل الأسواق ، وصاعُ أهلِ البيت تسعةُ أرطالٍ وثُلُثٌ فيما يذكرهُ زعماء الشِّيعةِ وينسبونه إلى جعفر بن محمد الصَّادق ، وكذلك أوزان الأرطال والأمناء للناس فيها عادات مختلفَة ، وقوله ﷺ « الوزنُ وزنُ أهلِ مكَّة والمكيالُ مكيالُ أهلِ المدينة » أراد به فيما تتعلق به أحكامُ الشريعة من حقوق الله سبحانه وتعالى دون ما يتعاملُ به الناسُ ، معناه أن الوزن الذى يتعلق به حق الزكاة فى النقود وَزنُ أهلِ مكَّة ، كلُّ عشرة دراهم منها بوزن سبعة مثاقيل ، فإذا مَلَكَ منها مائتى درهم وجبت فيها الزكاة ، وكذلك الصاع الذى يُعتبرُ فى الكفَّارات وصدقة الفطر ، وتقدير النفقات ، وما فى معناها صاعُ أهلِ المدينة ، كلُّ صاعٍ خمسةُ أرطالٍ ، وثُلُثٌ ، فأما فى المعاملات فَيُعْتَبرُ صاعُ البلد الذى يُعامِلُ فيه الناسُ ووزنهم ، حتى لو أسلَم فى عشرةِ مكاييلِ قمحٍ، أو تمرٍ ، أو شَعيرٍ ، وفى البلد مكيلَةٌ واحدةٌ معروفةٌ يُحملُ عليها ، وإن كان هناك مكاييلُ مختلفَةٌ فلم يُقَيِّدْ بواحدٍ منها ، فالسَّلَمُ فاسدٌ ، ولو باع بعشرةِ دراهم فى بلدٍ هُمْ يتعاملونُ بالطَبريَّة أو بالبَغْليّة ، فيجب من نقد البلد دونَ وزن الإسلام

ولو أقرَّ لإنسانٍ بمكيلة برٍّ ، أو عشرة أرطال تمرٍ ، فيحمل على عُرف البلد

وكذلك لو أقرَّ بعشرة دراهم يلزمهُ بوزن البلد ، كانَ أوزَن من دراهم الإسلام أو أنقَص ، وقيل يلزمه فى الإقرار وزنُ الإسلام لا يُنظَرُ إلى عادة البلد ، بخلاف الكيلِ قال رضى الله عنه والأولى الا يُفرَّق ، وقيل إنَّ وزن الدراهم بمكة كان فى الجاهلية على هذا العيار ، كلُّ درهم ستَّةُ دوانيق ، وإنما غيَّرُوا السِّكَك منها . ونقشُوا فيها اسم الله ، فأمَّا الدنانيرُ فكانت تُحملُ إليهم من بلاد الرُّوم ، وكانت العربُ تُسمِّيها الهرَقْليَّةَ، وأولُّ من ضرب الدنانير فى الإسلام عبدُ الملك بنُ مروان وهى تُدعى المروانية

ينظر شرح السنة بتحقيقنا ٣/ ٣٢١ ٣٢٣

وأوقات الصلوات [1] .

---

(١) قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى : ﴿ إنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمنينَ كتَاباً مَوْقُوتاً ﴾ [النساء : ١٠٣] ، أى : فَرْضاً مُوَقَّتاً ، وقالَ اللهُ تعالى: ﴿ فَسُبْحَانَ الله حينَ تُمْسُونَ...﴾ [الروم : ١٧] ، وهَذه أَبْيَنُ آيَة فى المَواقيت ، فَقَوْلُهُ : ﴿ سُبْحَانَ الله ﴾ ، أى : سَبِّحُوا الله ، مَعْنَاهُ : صَلُّوا لله ﴿ حينَ تُمْسُونَ ﴾ أَرَادَ به صَلاةَ الْمَغْرب والْعشَاء ﴿ وحينَ تُصْبحُونَ ﴾ صَلاةَ الْصُّبْحِ ﴿ وَعَشياً ﴾ أَرادَ صَلاَةَ الْعَصْرِ ﴿ وحينَ تُظْهِرُونَ ﴾ صَلاةَ الْظُّهْرِ .

وقَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى : ﴿ أَقمِ الصَّلاةَ لدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ أَرَادَ بالدُّلُوكِ زَوَالَهَا ، فَدَخَلَ فيه صلاةُ الْصُّبْحِ ﴿ وَعَشياً ﴾ أَرَادَ بِهِ صَلاةَ الْعَصْرِ ﴿ وَحينَ تُظْهِرُونَ ﴾ صَلاةَ الظُّهْرِ .

وقَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى : ﴿ أَقمِ الصَّلاةَ لدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ أَرَادَ بالدُّلُوكِ زَوَالَهَا ، فَدَخَلَ فيه صَلاةُ الظُّهْرِ ، والْعَصْرِ ، والمغْرِبِ ، والْعشَاء ﴿ وقُرآنَ الْفَجْرِ ﴾ أَرادَ بِهِ صَلاةَ الصُّبْحِ ، وقِيلَ : أَرَادَ بالدُّلُوكِ الْغُرُوبَ ، رُوى ذَلِكَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ .

عَن ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ الله ﷺ : « أَمَّنى جبريلُ عنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ ، فَصَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ ، وكَانَتْ بِقَدْرِ الشِّرَاكِ ، وصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيء مِثْلَ ظِلِّه ، وصَلَّى بِيَ الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ ، وصَلَّى بِيَ العِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ، وصَلَّى بِيَ الفَجْرَ حِينَ حَرُمَ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ عَلَى الصَّائِمِ وَصَلَّى بِيَ الْغَدَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيء مِثْلَ ظِلِّه ، وصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلَّ كُلِّ شَيءٍ مِثْلَيْه ، وصَلَّى بِيَ المَغرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ ، وصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ ثُلُثَ اللَّيْلِ الأَوَّلَ ، وصَلَّى بِيَ الْفَجْرَ فَأَسفَرَ ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ هذا الوَقْتُ وَقْتُ النَّبِيِّينَ قَبْلَكَ ، الوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الوَقْتَيْنِ » .

أخرجه أبو داود :١٠٧/١ ،كتاب الصلاة : باب فى المواقيت (٣٩٣) ، والترمذى: =

= ١/٢٧٨ - ٢٨٠ ، كتاب الصلاة : باب مواقيت الصلاة (١٤٩) ، وابن خزيمة : ١/١٦٨ ، كتاب الصلاة : باب فرض الصلاة على الأنبياء (٣٢٥) ، والشافعى فى الأم: ١/١٧ ، كتاب الصلاة : باب جماع مواقيت الصلاة ، وأحمد : ١/٣٣٣ ، والدارقطنى: ١/٢٥٨ ، (٦ - ٩) ومثله عن جابر . أخرجه النسائى : ١/٢٦٣ ، كتاب المواقيت : باب أول وقت العشاء ، وأحمد : ٣/ ٣٣٠ - ٣٣١ ، والحاكم : ١/١٩٥ .

واختلف أهل العلم فى المواقيت ، فذهب مالك ، والأوزاعى ، وسفيان الثورى ، والشافعى ، وأحمد ، وأبو يوسُفَ ، ومحمد بن الحسن إلى أن وقتَ الظُّهر يمتدُّ من وقت الزَّوال إلى أن يصيرَ ظِلُّ كل شيء مثلَه ، ثم يدخل وقت العصر .

وقال ابن المبارك وإسحاق : آخرُ وقت الظهر أوّل وقت العَصْر ، فبِقدر أربع ركعات من أول وقت العَصْرِ وقت للصَّلاتين جميعاً .

وقال مالك ومحمد بن جَرِير : بعدما صار ظِلُّ كلِّ شيء مثلَه إلى أن يصيرَ ظِلُّ كلِّ شيءٍ مثلَيْه وقتٌ للصلاتين ، لأن جبريل ﷺ صلى الظُّهْرَ فى اليوم الثانى فى الوقت الذى صلى العصر فى اليوم الأول ، وهو عند الأكثرين على التعاقب ، لا أنَّه صلاهما فى وقت واحد ، فصلَّى العصر فى اليوم الأول ، وابتداؤه يَلى مَصيرَ ظِلِّ كل شيء مثله، وصَلى الظهر فى اليوم الثانى وانتهاؤه يَلى مصيرَ ظلِّ كل شيء مِثلَه .

وقال أبو حنيفة : يمتد وقت الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه ثم يدخل العصر ، ووقت العصر يَمتَدُّ إلى اصْفَرارِ الشَّمْسِ عند الأوزاعى ، والثورى ، وأحمد وأبي يوسُفَ ، ومحمد ، وقال بعضهم : إلى مَغيب الشمس . وقال الشافعى : آخرُ وقت العصر إذا صار ظِلُّ كل شيءٍ مِثلَيه لمن لا عُذْرَ له فى الاختيار ، وفى حَقِّ المَعذور مَغيب الشَّمْسِ .

أما المغرب ، فقد أجمَعوا على أن وقتَها يدخل بغروب الشَّمْسِ ، واختلفوا فى آخر وقتها ، فذهب مالك ، وابن المبارك ، والأوزاعىُّ ، والشافعىُّ فى أظهَر قولَيْه إلى أن لها وقتاً قولاً بظاهِر خبَر ابن عبّاس .

وذهب الثوريّ ، وأحمد ، وإسحاق ، وأصحاب الرأى إلى أن وقت المغرب يمتدُّ إلى غيبوبَة الشَّفَق . قلتُ : وهذا هو الأصحُّ ، لأن آخر الأمرَيْنِ من رسول الله ﷺ أنه صلاها فى وقتين ، كما رويناه من حديث أبى موسى الأشْعَرِيّ ، ورواه أيضاً بُرَيْدَةُ الأسْلَمِيُّ .

أخرجه مسلم : ١/٤٢٨ ، كتاب المساجد : باب أوقات الصلوات الخمس =

والثاني : كالحول فى الزكاة ، والطهارة فى الصلاة [1] .

والثالث : كالدَّين فى الزكاة ، والنجاسة فى الصلاة .

والرابع : هو إعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود .

= (١٧٦/٦١٣) وعبد الله بن عمرو بن العاص أخرجه مسلم : ٤٢٨/١ ، الكتاب السابق (٦١٣) ، وأبو هريرة أخرجه الترمذى : ٢٨٣/١ - ٢٨٥ ، كتاب الصلاة : باب ما جاء فى مواقيت الصلاة (١٥١) .

أما العشاء ، فاتفقوا على أن وقتها يدخل بغيبوبة الشفق ، غير أنهم اختلفوا فى الشفق الذى يدخل بغيبوبته وقت العشاء ، فذهب عمر وابن عمر وابن عباس ، وعبادة ابن الصامت ، وشدّاد بن أوس إلى أنه الحُمْرَةُ ، وهو قول مكحول ، وطاوس ، وبه قال مالك والثورى ، وابن أبى ليلى ، والشافعى ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن ، وروى عن أبى هريرة أنه البياض الذى عقيب الحُمرَةِ ، وبه قال عمر بن عبد العزيز ، وإليه ذهب الأوزاعى ، وأبو حنيفة .

ويمتد وقت اختيار العشاء إلى ثلث الليل ، يروى ذلك عن عمر وأبى هريرة ، وبه قال عمر بن عبد العزيز ، وإليه ذهب الشافعى . وقال الثورى ، وابن المبارك ، وإسحاق ، وأصحاب الرأي : يمتد إلى نصف الليل .

قلت : ولا يفوت وقتها حتى تصير قضاءً عند الأكثرين ما لم يطلع الفجر الصادق .

وأما صلاة الصبح ، فيدخل وقتها بطلوع الفجر الصادق ، ويمتد وقتها إلى طلوع الشمس عند الأكثرين ، وبه قال مالك ، وأحمد ، وإسحاق ، وقال الشافعى : آخر وقتها الإسفار لمن لا عذر له ، وفى حق المعذور يمتد إلى طلوع الشمس .

(١) لقوله - صلى الله عليه وسلم : « لا يَقْبَلُ اللهُ صَلاةً بِغيْرِ طَهُورٍ ، ولا صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ » .

هذا حديث صحيح أخرجه مُسلِم : ٢٠٤/١ ، كتاب الطهارة : باب وجوب الطهارة للصلاة (٢٢٤/١) ، والترمذى : ٥/١ أبواب الطهارة : باب لا تقبل صلاة بغير طهور (١) ، وابن ماجة : ١٠٠/١ ، كتاب الطهارة : باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور (٢٧١) ، وأبو داود : ١٦/١ ، كتاب الطهارة : باب فرض الوضوء (٥٩) من رواية ابن عمر .

فالأول : كالنجاسات المعفو عنها ، فإنها موجودة ، وهى فى حكم الشرع كالمعدومة ، وكذلك كل رخصة .

والثاني : كتقدير الملك للمعتق عنه ، إذا قال لك : أعتق عبدك عنى ، فإن الولاء له ، فيقدر له الملك حتى يثبت ولاء العتق له ، وكذلك تقدير الأعيان فى الذمم فى السلم وغيره ، فإنك تقول : فى ذمته جمل ، أو حنطة ، أو دين إلى أجل ونحو ذلك ، مع أن هذه الأشياء معدومة ، لكن الشرع يقدرها موجودة لصحة إيراد المعقود ، فإن العقد بدون المعقود عليه محال ، ولا يكاد باب من أبواب الفقه يعرى عن التقدير ، وقد ثبت ذلك فى كتاب « الأمنية فى إدراك النية » .

فهذا القسم من الخطاب الذى هو خطاب الوضع للأربعة ، لا يشترط فيه قدرة المكلف ، ولا علمه ، فيورث بالنسب ، ويطلق بالضرر ونحو ذلك ، وإن كان الوارث والمطلق عليه غير عالمين وعاجزين كالمجنون والغائب ونحوهما ، هذا هو الغالب فى خطاب الوضع ، وقد استثنى صاحب الشرع منه أشياء كالجنايات ، فإنها أسباب العقوبات ولا يعاقب عاجز ، ولا غير عالم ، فمن شرب خمراً يظنه جلاباً لا يحد ، ومن وطىء أجنبية يظنها أمته لا يُحَدُّ ؛ لأن عقوبة العاجز والذى لم يقصد الفساد لم يرد به الشرع ، وكذلك طلاق الصبى وبيعه لا ينفذان ، مع أنهما سببان كالنسب الموجب للإرث ، ومقتضى القاعدة أن ينفذا من الصبى [1] ، وتخريج هذه المستثنيات مبسوط فى الفقه .

---

(١) الصبى إن كان غير مميز فتصرفاته القولية باطلة اتفاقاً ، لأن شرط الأهلية فيه منعدم إذ هو عديم العقل أصلاً فلو أعتق أو أوصى أو أقر بمال أو تناول عملاً فيه معاوضة ، وأولى إذا لم تكن فيه معاوضة ، أو أنشأ طلاقاً فكل ذلك ملغى شرعاً لا اعتبار له . =

غير أن هذا هو شأن هذه القاعدة ، إذا تقرر هذا ، فجعل الشارع الزوال سبباً هو نصبه سبباً ، وإذا جعله سبباً ترتب على هذا الجعل علمنا بوجوب الظُّهر عنده ، فتفسير الإمام نصب الأسباب بعلمنا لا يستقيم ، وهو كتفسير السرقة بالقطع ، وأنه غير مستقيم ، ثم قوله : « لا معنى لهذه السببية إلا الإيجاب» لا يصح ؛ لأن الإيجاب حقيقة معلومة ، وهى أعم من كونها مرتبطة بالزوال ، فالزوال بالزوال أمر زائد عليها ، والزائد على الشئ لا يكون نفسه، وهذا الارتباط هو السببية ، وليس هو حقيقة الإيجاب قطعاً ، وكذلك الشرطية فى المشروط هو ربط عدم الحكم بحالة عدم الشرط ، ومانعية المانع هى ربط عدم الحكم بحالة وجود المانع ، فإن المعتبر من الشروط عدمه فى عدم الحكم ، ومن المانع وجوده فى عدم الحكم ، ومن السبب وجوده وعدمه، وسيأتى بسط هذا -إن شاء الله تعالى- عند الكلام على الشروط

= وأما « الصَّبى المميز والتصرفات القَولية » :

فذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه إلى أن الصبى المميز كغير المميز لا يصح تصرفه ولا ينفذ أَذِنَ الولى أم لم يأذن .

أمَّا فى حال عدم الإذن فذلك ظاهر ، وأمّا فى حال الإذن فإن إذن الولى لا يغير من حال المحجور ولا يكسبه أهلية التصرف سواء كان ذلك التصرف لمحض الضرر أو لمحض المنفعة أو دار بينهما فلا يصح طلاقه ولا إعتاقه ولا إقراره ولا يهب ولا يقبل الهبة ، وإنما يصح تصرفه فيما لا يمت إلى المال بسبب الأصالة عن نفسه ، فلهذا صح كونه وكيلاً فى توزيع الزكاة متى عين له الجزء الذى يدفع وصح إذنه بدخول الدار ونحو ذلك، وصح أن يكون وكيلاً فى إيصال الهدية إن كان مثل الموكل لا يليق به ذلك ، غير أنهم شرطوا فيه أن يكون مأموناً لم يظهر عليه كذب ولو مرة واحدة .

وقال الإمام مالك وأبو حنيفة وأحمد رضى الله عنهم : « إن تصرفات الصبى المميز القولية التى تعود عليه بالضرر وتقتضى ذهاب المال وضياعه كالهبة والصدقة ، والعتق وما إلى ذلك من كل تصرف لا يعود على المحجور عليه بفائدة ، فباطلة ولا يصححه إذن الولى له فيه » .

فى تخصيص العام ، وكذلك التقديرات ربط الشرع الولاء بتقدير الملك فى المحل ، وقرر الشرع صحة الصلاة مع وجود النجاسة المعفو عنها ، فهذه أحكام سابقة على علمنا ، ويترتب عليها علمنا ، فلا يستقيم تفسيرها بعلمنا، وما من حكم إلا وله سبب فى الشريعة ، وتحرير ذلك فى الفقه ، إذًا تقرر هذا ظهر أن خطاب الوضع أحكام ؛ لأنه أمر قرره الشرع ، ولم يعلم إلا من قبله ، وليس من باب الإخبارات بل إنشاءات كالتكاليف .

وتقريره : أنه ربط بين الحكم التكليفى وغيره من الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والتقديرات ، وأن ذلك الربط غير علمنا بالثبوت عند حدوث الأسباب ونحوها ، وغير الحكم المرتبط ، فيتعين حينئذ بطلان جوابه ، وصحة السؤال ، وبطلان الحد بأنه غير جامع لجميع أنواع الأحكام ، وأنه يتعين أنْ يزيد فى الحد نوعاً آخر بصيغة أو فيقول : الحكم الشرعى كلام الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يتبعه هذا التعلق وجوداً أو عدماً ، فبقولنا : « وجوداً دخلت الأسباب » ، وبقولنا : « أوْ عدماً » تندرج الشروط والموانع ، فإنَّ الحكم ينعدم عند عدم الشرط ووجود المانع ، فيجتمع فى الحد لفظة أو ثلاثة لفظات ، ويصير الحد جامعاً مانعاً .

« تنبيه »

قد يجتمع خطابُ الوضع وخطاب التكليف فى شئ واحد ، كالزنا حرام، وهو سبب الحد ، وقد ينفرد خطاب الوضع كأوقات الصلاة ، وقد ينفرد التكليف كصلاة الظهر ، وإن كان لا بدّ فى كل واحد منهما من وقوع الآخر فى الوجود ، إلا أنهما قد لا يجتمعان فى الشئ الواحد .

« تنبيه »

ينبغى أن يفهم من السبب ما يلزم من وجوده وجود الحكم ، ومن عدمه

عدمه [1] ، كزوال الشمس مع وجوب الظُّهر ، وعلى هذا تندرج الأسباب لأنها يلزم من وجودها وجود الأحكام ، ومن عدمها عدمها ، وفى الحقيقة السبب هو الظن ، أو العلم الناشئان عنها ، وكذلك تندرج الحُجج المشروعة عند الحكام كالبينة ، والإقرار ، واليمين ، ونحو ذلك ، فإنها يلزم من وجودها الوجود ، ومن عدمها العدم ، والسبب فى الحقيقة ، نشأ فى نفس الحاكم من ظن أو علم عندها ، كما تقدم فى المجتهد .

« تنبيه »

ينبغى أن يعلم أنّ خطاب التكليف والإباحة يندرج فيه الملك ، لأنه إباحة الانتفاع بالمملوك وصحة العقد ؛ لأنه إباحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والنجاسة لأنها تحريم لملابسة تلك العين فى الصلاة أو الغذاء ، والطهارة لأنها إباحة الملابسة فى الصلاة أو الغذاء ، والحدث لأنه تحريم ملابسة الصلاة حتى يتطهر، وعلى هذه الطريقة ترجع إلى الأحكام الخمسة جميع هذه الأمور التى لها عبارات تخصها ، ولا تسمى بحرام ولا بمباح ، وهى فى المعنى راجعة إليهما ، ومنه العصمة فى الدماء أو الأموال ، فإنها راجعة إلى تحريم أحدها عند عدم وجود السبب المبيح ، وكثير من هذه الصور إذا سئل أكثر الفقهاء عنها إلى أىّ الأحكام ترجع ؟ لا يدرى لأيّها ترجع ، ويعتقد أنها خارجة

---

(1) معناه في اللغة : ما يمكن التوصل به إلى مقصود ما . فيطلق على الطريق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فاتبع سبباً ﴾ ، ويطلق على الحبل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فليمدد بسبب ﴾ . ويطلق على الباب ، ومنه قوله تعالى : ﴿ أسباب السموات ﴾ . والكل مشترك في الإيصال ، لإمكان التوصل بكل إلى المقصود .

ينظر : غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، البحر المحيط : ٣٠٦/١ ، والمستصفى : ٩٤/١ ، شرح الكوكب المنير : ٤٤٥/١ ، شرح مختصر المنتهى : ٧/٢ ، شرح جمع الجوامع : ٩٦/١ ، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ١٣ ، إرشاد الفحول ص ٧ .

عنها ، بل أكثر الفقهاء لا يفهم معنى الحدث والنجاسة والطهارة ، وهى من أول شئ اشتغل به ، وما سببه إلا اختلاف الألفاظ .

قوله : « معنى كون إتلاف الصبى سبب الضمان أن الولى مكلف بإخراج الضمان من ماله » .

قلنا هاهنا أمران :

تكليف الصبى بالإخراج ، وجعل إتلاف الصبى سبب هذا التكليف [1] ، فهذا الجعل هو غير التكليف قطعاً ، لكونه متعلقاً بفعل الصبى لا بفعل الولى، ولكونه متقدماً على تكليف الولى فهو غيره قطعاً ، ولا مخلص من هذه الأمور إلا بأن يذكر فى الحد ما يقتضى دخول الأحكام الوضعية مع التكليفية كما تقدم .

قوله فى الجواب عن « أو » للترديد : أن مرادنا أنه كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً ومالا فلا » .

تقريره : أن « أو » لها خمسة معان :

الإباحة نحو : اصحب العلماء أو الزهاد ، والتخيير [2] : كقول البائع : خذ الثوب أو الدينار ، والفرق بينهما أن لك فى الأول الجمع دون الثانى .

والشك : نحو جاءنى زيد ، أو عمرو .

---

(١) واختلف أهل العلم فى وجوب الزكاة فى مال الصَّبى ، فذهب جماعة من أصحاب النبى ﷺ إلى وجوبها ، منهم عمرُ ، وعلى ، وابنُ عمر ، وعائشة ، وجابر، وهو قولُ عطاء وطاوس ومجاهد وابن سيرين ، وإليه ذهب الأوزاعى ، وابنُ أبى ليلى، ومالك ، والشافعى ، وأحمد ، وإسحاق . وذهب طائفة إلى أنه لا زكاة فيه ، وهو قولُ الثورى ، وابن المبارك ، وأصحاب الرأى ، واتفقوا على وجوب العشر فيما أخرجته أرضه ، ووجوب صدقة الفطر عنه .

(١) فى الأصل الإباحة .

والإبهام : نحو يأتى زيد أو عمرو .

والفرق بينهما أنك عالم فى الثانى بالآتى منهما ، وإنما قصدت التلبيس [1] على السامع بخلاف الأول أنت غير عالم بهما .

والتنويع : نحو العدد إمَّا زوج أو فرد ، أى العدد متنوع إلى هذين النوعين، والفرق بين الأولين والثلاثة الآخرة أن الأولين لا يكونان إلا فى الأمر، والثلاثة الأخيرة لا تكون إلا فى الخبر ، فمراد الإمام هاهنا الخامس وهو التنويع ، فهو يقول : الحكم الشرعى متنوع إلى هذين النوعين ، الاقتضاء والتخيير .

« سؤال »

« على هذا التقدير تكون « أو » مشتركة ، واللفظ المشترك لا يجوز فى الحدود لإجماله ، والحدود مرادة للبيان » [2] .

جوابه : يجوز دخول المشترك والمجاز فى الحدود إذا كان اللبس ذاهباً بالسياق ، فلا يفهم أحد من قول القائل : العدد إما زوج أو فرد إلا التنويع ، ولا نحكم بأن هذا القائل شاك ، وكذلك إذا قلنا فى حد الزنجى : هو الآدمى الأسود الكائن فى جنوب الهند ، لا يخفى على أحد أنّا إنما أردنا سواد جِلده دون أسنانه وعينيه ، وهو مجاز لا يصير ، فكذلك هاهنا لا يفهم أحد من ذكر الحد أنه شاك فى قوله ، بل إنما أراد التنويع .

---

(١) التلبيس : التدليس والتخطيط ، لبس عليه الأمر يلبسه لَبْسًا فالتبس ، إذا خلطه عليه حتى لا يعرف جهته .

ينظر : لسان العرب : ٥/٣٩٨٧ ، ترتيب القاموس : ٤/١١٨ .

(٢) والمراد « بأو » أن ما يتعلق على أحد الوجوه المذكورة كان حكماً وإلا فلا يرد سؤال الترديد فى الحدّ . هذا إن قلنا : إن الإباحة حكم شرعى ، ومن لم ير ذلك استغنى عن ذكر التخيير .

« فائدة »

قال بعضهم : « هذا حكم بالترديد لا ترديد فى الحكم » .

معناه : أن المنوع حكم بتردد الحقيقة المتنوعة بين هذين النوعين ، فليس بشاك ، بل هو جازم بالتردد ، والشاك متردد فى حكمه ، هل يحكم بهذا أو بنقيضه ، فظهر الفرق بين الحكم بالترديد ، والترديد فى الحكم ، والقادح إنما هو الثانى دون الأول والواقع فى حد الحكم هو الأول دون الثانى ، فلا فساد حينئذ .

« سؤال »

قال النقشوانى : « إنْ أراد بالمكلفين مَنْ تعلق به الحكم الشرعى لزم الدور؛ لأنه عرف الحكم بما لا يعرف إلا بعد معرفته » .

جوابه : تقدم فى حد العلم أنَّ السائل قد يعرف معنى المكلف ، ولا يعرف معنى لفظ الحكم ، وبسطه هناك .

« سؤال »

اختلف الناس فى الصبيان هل هم مندوبون للصلاة والصوم أم لا ؟ فعلى القول بتعلق الندب بهم لا يندرج الندب المتعلق بهم فى الحد ؛ لأنهم ليسوا مكلفين [١] ، لأنَّ التكليف مأخوذ من الكلفة والمشقة ، وإنما يفهم ذلك فى

---

(١) فى الاصطلاح : قال ابن سراقة فى أول كتابه « أصول الفقه » : حده بعض أهل العلم بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه .

وقال الماوَرْدى فى « أدب الدنيا والدين » : الأمر بطاعة ، والنهى عن معصية ، ولذلك كان التكليف مقروناً بالرغبة والرهبة ، وكان ما تخلل كتابه من القصص عظة واعتباراً تقوى معها الرغبة ويزداد بها الرهبة .

وقال القاضى : هو الأمر بما فيه كلفة : أو النهى عما فى الامتناع عنه كلفة ، وعدّ الندب والكراهة من التكليف . =

الوجوب والتحريم خاصة ، فالصبى غير مكلف ، وكذلك قال عليه الصلاة والسلام : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ » إشارة إلى رفع التكليف مع بقاء الندب فى حق الصبيان على الصحيح .

* * *

= وقال إمام الحرمين : هو إلزام ما فيه كلفة ، وعلى هذا فالندب والكراهة لا كلفة فيهما ، لأنها تنافى التخيير .

قال فى « المنخول » : وهو المختار ، وفيه نظر ، لأن التخيير عبارة عما خير بين فعله وتركه ، والندب مطلوب الفعل مثاب عليه ، فلم يحصل التساوى ، وما نقلناه عن القاضى تبعنا فيه إمام الحرمين ، لكن الذى فى « التقريب » للقاضى : أنه إلزام ما فيه كلفة كمقالة الإمام فلينظر ، فلعل له قولين :

وزعم الإمام أن الخلاف لفظي .

والحاصل أنه يتناول الحظر والوجوب قطعاً ، ولا يتناول الإباحة قطعاً إلا عند الأستاذ أبى إسحاق ، وفى تناوله الندب والكراهة خلاف .

وسلكت الحنفية مسلكاً آخر فقالوا : التكليف ينقسم إلى وجوب أداء ، وهو المطالبة بالفعل إيجاداً أو إعداماً ، وإلى وجوب فى الذمة سابق عليه ، وعنوا به اشتغال الذمة بالواجب ، وإذا لم يصلح صاحب الذمة للإلزام ، كالصبى إذا أتلف مال إنسان ، فإن ذمته تشتغل بالعوض ، ثم إنما يجب الأداء على الولى .

الْفَصْلُ السَّادِسُ
فِي تَقْسِيمِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

قال الرازى : التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ وَهُوَ مِنْ وُجُوهٍ :

خِطَابُ اللهِ تَعَالَي إِذَا تَعَلَّقَ بِشَيْءٍ ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ طَلَباً جَازِماً ، أَوْ لا يَكُونَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ كَانَ جَازِماً ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ طَلَبَ الْفِعْلِ ، وَهُوَ الإِيجَابُ ، أَوْ طَلَبَ التَّرْكِ وَهُوَ التَّحْرِيمُ .

وَإِنْ كَانَ غَيْرَ جَازِمٍ ، فَالطَّرَفَانِ ، إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوِيَّةِ ، وَهُوَ الإِبَاحَةُ ، وَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ جَانِبُ الْوُجُودِ ، وَهُوَ النَّدْبُ ، أَوْ جَانِبُ الْعَدَمِ ، وَهُوَ الْكَرَاهَةُ ؛ فَأَقْسَامُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هِيَ هَذِهِ الْخَمْسَةُ .

وَقَدْ ظَهَرَ بِهَذَا التَّقْسِيمِ مَاهِيَّةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا ، فَلْنَذْكُرِ الآنَ حُدُودَهَا وَأَقْسَامَهَا وَأَسْمَاءَهَا.

أَمَّا الْوَاجِبُ ، فَالَّذِى اخْتَارَهُ الْقَاضِى أَبُو بَكْرٍ : أَنَّه مَا يُذَمُّ تَارِكُهُ شَرْعاً عَلَى بَعْضِ الْوُجُوهِ .

وَقَوْلُنَا : « يُذَمُّ تَارِكُهُ » خَيْرٌ مِنْ قَوْلِنَا : « يُعَاقَبُ تَارِكُهُ » لأَنَّ اللهَ تَعَالَي قَدْ يَعْفُو عَنِ الْعِقَابِ ، وَلا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِى وُجُوبِ الْفِعْلِ ، وَمِنْ قَوْلِنَا : « يُتَوَعَّدُ بِالْعِقَابِ عَلَي تَرْكِهِ » لأَنَّ الْخُلْفَ فِى خَبَرِ اللهِ تَعَالَي مُحَالٌ ، فَكَانَ يَنْبَغِى أَلا يُوجَدَ الْعَفْوُ ،

وَمنْ قوْلنَا : « مَا يُخَافُ الْعقَابُ علَىٰ تركه » لأنَّ الَّذى يُشَكُّ فى وُجُوبه وَحُرْمَته قَدْ يُخَافُ منَ الْعقَاب علَىٰ تركه ، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجب ، وقَوْلُنَا : « شرْعاً » إشَارَةٌ إلَى مَا نَذْهَبُ إلَيْه منْ أنَّ هَذه الأَحكَام لا تَثْبُتُ إلا بالشَّرْع.

وقَوْلُنَا : « عَلَى بَعْض الْوُجُوه » ذكَرْنَاهُ ليَدْخُلَ فى الحَدِّ (الْوَاجبُ الْمُخَيَّرُ) لأَنَّهُ يُلامُ عَلَىٰ تَرْكه إذَا تَركَهُ وتَركَ مَعَهُ بَدَلَهُ أَيْضاً ، و(الْوَاجبُ الْمُوَسَّعُ) لأَنَّهُ يُلامُ عَلَىٰ تَرْكه إذَا تَركَهُ فى كُلِّ الْوقْت ، و(الْوَاجبُ عَلَى الْكفَايَة) لأَنَّهُ يُلامُ عَلَى تَرْكه إذَا تَرَكَهُ الْكُلُّ .

فَإنْ قيلَ : هَذَا الْحدُّ يَدْخُلُ فيه السُّنَّةُ ؛ فَإنَّ الْفُقَهَاءَ قَالُوا : لَوْ أَنَّ أَهْلَ مَحلَّة اتَّفَقُوا علَىٰ تَرْك سُنَّة الْفجْر بالإصْرَار ، فَإنَّهُم يُحَارَبُونَ بالسِّلاح ، قُلْتُ: سيَأْتى جَوَابُهُ إنْ شَاءَ اللهُ تعَالَىٰ .

وأَمَّا الاسْمُ ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا فَرْقَ عنْدَنَا بيْنَ الْوَاجب وَالْفرْض ، والْحَنَفيَّةُ خَصَّصُوا اسْمَ الْفَرْض بمَا عُرفَ وُجُوبُهُ بدَليل قَاطع ، والْوَاجب بمَا عُرفَ وُجُوبُهُ بدَليل مَظْنُون .

قَالَ أَبُو زَيْد رَحمَهُ اللهُ : الْفَرْضُ عبَارَةٌ عَن التَّقْدير ؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى : ﴿فَنصفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [الْبَقَرَةُ : ٢٣٧] أَىْ : قَدَّرْتُمْ .

وَأَمَّا الْوُجُوبُ ، فَهُوَ عبَارَةٌ عَن السُّقُوط ؛ قَالَ اللهُ تعَالَىٰ : ﴿ فَإذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحَجُّ : ٣٦] أَىْ : سَقَطَتْ ؛ إذَا ثَبَتَ هَذَا ، فَنَحْنُ خَصَّصْنَا اسْمَ الْفَرْض بمَا عُرفَ وُجُوبُهُ بدَليل قَاطع ؛ لأَنَّهُ هُوَ الَّذى يُعْلَمُ منْ حَاله ، أَنَّ اللهَ - تَعَالَى قَدَّرَهُ عَلَيْنَا .

وَهَذَا الْفَرْقُ ضَعيفٌ ؛ لأَنَّ الْفَرْضَ هُوَ الْمُقَدَّرُ ، لا أَنَّهُ الَّذى ثَبَتَ كَوْنُهُ مُقَدَّراً

علماً أَوْ ظَنا ، كَمَا أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ السَّاقِطُ ، لا أَنَّهُ الَّذِى ثَبَتَ كَوْنُهُ سَاقِطاً علماً أَوْ ظَنا ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ تَخْصِيصُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ بِأَحَدِ الْقِسْمَيْنِ تَحَكُّماً مَحْضًا .

وَأَمَّا المَحْظُورُ ، فَهُوَ : الَّذِى يُذَمُّ فَاعِلُهُ شَرْعاً ، وَأَسْمَاؤُهُ كَثِيرَةٌ :

أَحَدُهَا : أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ ، وَإِطْلاقُ ذَلِكَ فِى الْعُرْفِ يُفِيدُ أَنَّهُ فِعْلُ مَا نَهَى اللهُ تَعَالَى عَنْهُ ، وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ : إِنَّهُ الْفِعْلُ الَّذِى كَرِهَهُ اللهُ تَعَالَى ، وَالْكَلامُ فِيهِ مَبْنِيٌّ عَلَى مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَعْمَالِ ، وَإِرَادَةِ الكَائِنَاتِ .

وَثَانِيهَا : أَنَّهُ مُحَرَّمٌ ، وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ المَحْظُورِ .

وَثَالِثُهَا : أَنَّهُ ذَنْبٌ ، وَهُوَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الَّذِى تُتَوَقَّعُ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةُ وَالْمُؤَاخَذَةُ ؛ وَلِذَلِكَ لا تُوصَفُ أَفْعَالُ الْبَهَائِمِ وَالأَطْفَالِ بِذَلِكَ ، وَرُبَّمَا يُوصَفُ فِعْلُ الْمُرَاهِقِ بِهِ؛ لِمَا يَلْحَقُهُ مِنَ التَّأْدِيبِ عَلَى فِعْلِهِ .

وَرَابِعُهَا : أَنَّهُ مَزْجُورٌ عَنْهُ ، وَمُتَوَعَّدٌ عَلَيْهِ ، وَيُفِيدُ فِى الْعُرْفِ أَنَّ اللهَ تَعَالَى هُوَ الْمُتَوَعِّدُ عَلَيْهِ وَالزَّاجِرُ عَنْهُ .

وَخَامِسُهَا : أَنَّهُ قَبِيحٌ ، وَسَيَأْتِى الْكَلامُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

وَأَمَّا الْمُبَاحُ ، فَهُوَ الَّذِى أُعْلِمَ فَاعِلُهُ أَوْ دُلَّ عَلَى أَنَّهُ لا ضَرَرَ فِى فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ وَلا نَفْعَ فِى الآخِرَةِ .

وَأَمَّا الأَسْمَاءُ ، فَالْمُبَاحُ يُقَالُ لَهُ : إِنَّهُ حَلالٌ طِلْقٌ .

وَقَدْ يُوصَفُ الْفِعْلُ بِأَنَّ الإِقْدَامَ عَلَيْهِ مُبَاحٌ ، وَإِنْ كَانَ تَرْكُهُ مَحْظُوراً ؛ كَوَصْفِنَا

دَمَ المُرْتَدِّ بأَنَّهُ مُبَاحٌ ، وَمَعْنَاهُ : أَنَّهُ لاَ ضَرَرَ عَلَى مَنْ أَرَاقَهُ ، وَإِنْ كَانَ الإِمَامُ مَلُوماً بِتَرْكِ إِرَاقَتِهِ .

وأَمَّا المَنْدُوبُ ، فَهُوَ : الَّذِي يَكُونُ فِعْلُهُ رَاجِحًا عَلَى تَرْكِهِ فِي نَظَرِ الشَّرْعِ ، وَيَكُونُ تَرْكُهُ جَائِزاً .

وَإِنَّمَا ذَمَّ الفُقَهَاءُ مَنْ عَدَلَ عَنْ جَمِيعِ النَّوَافِلِ ؛ لاسْتِدْلالِهِم بِذَلِكَ عَلَى اسْتِهَانَتِهِ بِالطَّاعَةِ ، وَزُهْدِهِ فِيهَا ؛ فَإِنَّ النُّفُوسَ تَسْتَنْقِصُ مَنْ هَذَا دَأْبُهُ وَعَادَتُهُ .

وَقَوْلُنَا : « فِي نَظَرِ الشَّرْعِ » : احْتِرَازٌ عَنِ الأَكْلِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ ؛ فَإِنَّ فِعْلَهُ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهِ ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ اللَّذَّةِ ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ الرُّجْحَانَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُسْتَفَاداً مِنَ الشَّرْعِ ، فَلا جَرَمَ أَنَّهُ لا يُسَمَّى مَنْدُوباً .

وَأَمَّا الأَسْمَاءُ ، فَأَحَدُهَا : أَنَّهُ مُرَغَّبٌ فِيهِ ؛ لِمَا أَنَّهُ قَدْ بُعِثَ المُكَلَّفُ عَلَى فِعْلِهِ بِالثَّوَابِ .

وَثَانِيهَا : أَنَّهُ مُسْتَحَبٌّ ، وَمَعْنَاهُ فِي العُرْفِ أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ أَحَبَّهُ .

وَثَالِثُهَا : أَنَّهُ نَفْلٌ ، وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ ، وَأَنَّ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَفْعَلَهُ مِنْ غَيْرِ حَتْمٍ .

وَرَابِعُهَا : أَنَّهُ تَطَوُّعٌ ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ المُكَلَّفَ انْقَادَ للهِ تَعَالَى فِيهِ ، مَعَ أَنَّهُ قُرْبَةٌ مِنْ غَيْرِ حَتْمٍ .

وَخَامِسُهَا : أَنَّهُ سُنَّةٌ ، وَيُفِيدُ فِي العُرْفِ أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ ، وَلَفْظُ السُّنَّةِ مُخْتَصٌّ فِي العُرْفِ بِالمَنْدُوبِ ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُقَالُ : هَذَا الفِعْلُ وَاجِبٌ أَوْ سُنَّةٌ .

وَمِنْهُم مَنْ قَالَ : لَفْظُ « السُّنَّةِ » لا يَخْتَصُّ بِالمَنْدُوبِ ، بَلْ يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا عُلِمَ

وُجُوبُهُ أَوْ نَدْبِيَّتُهُ بِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ بِإِدَامَتِهِ فِعْلَهُ ؛ لأَنَّ السُّنَّةَ مَأْخُوذَةٌ مِنَ الإِدَامَةِ ؛ وَلِذَلِكَ يُقَالُ : الخِتَانُ مِنَ السُّنَّةِ وَلا يُرَادُ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَسَادِسُهَا : أَنَّهُ إِحْسَانٌ ، وَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْعاً مُوَصَّلاً إِلَى الْغَيْرِ مَعَ الْقَصْدِ إِلَى نَفْعِهِ .

وَأَمَّا المَكْرُوهُ فَيُقَالُ بِالاشْتِرَاكِ عَلَى أَحَدِ أُمُورٍ ثَلاثَةٍ :

أَحَدُهَا : مَا نُهِيَ عَنْهُ نَهْيَ تَنْزِيهٍ ، وَهُوَ الَّذِى أُشْعِرَ فَاعِلُهُ بِأَنَّ تَرْكَهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى فِعْلِهِ عِقَابٌ .

وَثَانِيهَا : المَحْظُورُ وَكَثِيراً مَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ : أَكْرَهُ كَذَا ، وَهُوَ يُرِيدُ بِهِ التَّحْرِيمَ .

وَثَالِثُهَا : تَرْكُ الأَوْلَى ؛ كَتَرْكِ صَلاةِ الضُّحَى ، وَيُسَمَّى ذَلِكَ مَكْرُوهاً ؛ لا لِنَهْيٍ وَرَدَ عَنِ التَّرْكِ ، بَلْ لِكَثْرَةِ الْفَضْلِ فِى فِعْلِهَا ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

قال القرافى : قوله : « خطاب الله تعالى إذا تعلق بشئ ، إمَّا أنْ يكون طلباً جازماً ، وإمَّا ألا يكون ، إلى قوله : فانقسمت الأحكام الشرعية إلى هذه الخمسة » .

قلنا : قد تقدم أن حكم الله تعالى هو كلامه القديم ، وأن الخطاب إنما يفهم منه المخاطبة الحادثة ، وأن خطاب الله تعالى هو الكتاب والسنة اللذان هما أدلة الأحكام لا الأحكام .

« تنبيه »

التقسيم الدائر بين النفى والإثبات ، لا يلزم منه كون تلك الأقسام على ذلك

العدد من غير زيادة ، ولا نقصان ، ولا الحصر فى ذلك العدد ، وإنما هو عناية المتكلم ، وتفسير لما فى نفسه ، فإن نوزع فى ذلك وقف الحال .

بيانه : أنك تعلم أن العالم ثلاثة أقسام : جماد ونبات وحيوان لا رابع لها ، مع أنه أمكن أن أذكر تقسيماً بين النفى والإثبات يقتضى أنهما قسمان أو عشرة، فأقول : المعلوم الكائن فى موجودات العالم إمَّا أنْ يكونَ حسَّاساً أوْ لا ، فَإِنْ كان حسَّاساً فهو الحيوان ، وإلا فهو الجماد ، فثبت الحصر في اثنين ،أو أقول إن كان حسَّاساً فلا يخلو إمَّا أنْ يكون ناطقاً أوْ لا ، فإنْ كان ناطقاً فهو الحيوان ، وإلا فهو الإنسان ، وإن لم يكن حسَّاساً فلا يخلو إمَّا أن يكون نامياً أوْ لا ، فإن كان نامياً فهو النبات ، وإن لم يكن نامياً فلا يخلو إمَّا أن يكون مائعاً أوْ لا ، فإنْ كان مائعاً فهو الماء ، وإلا فهو الجماد ، إلى غير ذلك من التفاسير الفاسدة ، والأقسام الرديئة التى ليست بمطابقة ، فإنَّ تفسير الناطق بالحيوان غلط وكذلك النامى بالجماد ونحوه ، وإنما أردت أن أبين لك أن التقسيم يكون محصوراً قطعاً ، وتفسير [1] ذلك القسم بما يقوله المقسم قد يكون صحيحاً ، وقد تكون العدة أكثر مما قاله أو أقل ، فلا نعتبر بأن التقسيم قطعى، ونجعل ذلك دليلاً لصحة قول المُقسّم وتفسيره ، بل هو تفسير لمراده ، بمعنى أنى أريد بهذا القسم هذا المعنى ، وقد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً، إذا تقرر ذلك فاختلف الناس فى عدد الأحكام فقيل : خمسة كما قاله وهو المشهور .

وقيل : أربعة ، والمباح ليس من الشرع .

ومنشأ الخلاف فيه : هل يراد به عدم الحرج والثواب فى الفعل والترك ، وذلك ثابت قبل الشرع ، وما هو ثابت قبل الشرع لا يكون شرعياً ؟ أوْ يراد به إعلام صاحب الشرع بذلك؟ ولا شك أن إعلام الشرع لا يثبت قبل الشرع فيكون شرعياً [2] ، وهو المشهور .

وقيل : اثنان ، وفسرت الإباحة بنفى الحرج عن الإقدام على الفعل،

---

(١) فى الأصل : وسنبينُ .

(٢) فى الأصل شرعاً .

فيندرج فيها الواجب ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح ، ولا يخرج سوى الحرام ، وهذا هو تفسير المتقدمين ، والثابت فى موارد السنة ، وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون ، وقال عليه السلام : « أَبْغَضُ المُبَاحات [(١)] إلى اللهِ الطَّلاقُ » [(٢)] و « أفعل » لا يضاف إلا لجنسه ، فلا يقال : زيد أفضل الحمير ، فيكون الطلاق من جملة المباح ، مع أن الرجحان يقتضى جانب الترك ، والرجحان مع المساواة محال ، فلا يستقيم الحديث إلا على تفسير الإباحة بعدم الحرج فى الإقدام حتى يندرج فيها المكروه والراجح الترك ، ويكون من أشد مراتب المكروه .

قوله : « وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر الآن حدودها».

---

(١) فى الأصل المُبَاح .

(٢) من حديث عبد الله بن عمر ، أخرجه أبو داود : ٢/ ٢٥٥ فى كتاب الطلاق (٧)، باب فى كراهية الطلاق (٣) ، حديث (٢٧٨١) ، والحاكم فى المستدرك : ١٩٦/٢ فى كتاب الطلاق ، باب ما أحل الله شيئاً أبغض إليه . وقال : صحيح ، وقال الذهبى: على شرط مسلم ، وأخرجه ابن ماجه : ١/ ٦٥٠ فى كتاب الطلاق (١٠)، باب (١) حديث (٢٠١٨) ، وقال الحافظ ابن حجر فى « التلخيص » بعد عزوه لهؤلاء: ورواه أبو داود : ٢/ ٢٥٤ (٢١٧٧) ، والبيهقى مرسلاً فى السنن الكبرى : ٣٦١/٧ ، باب الاستثناء فى الطلاق . . . ليس فيه ابن عمر ورجح أبو حاتم (١٢٩٧)، والدارقطنى فى « العلل » والبيهقى المرسل ، وأورده ابن الجوزي فى « العلل المتناهية » : ١٣٨/٢ حديث (١٠٥٦) بإسناد ابن ماجه وضعفه بعبيد الله بن الوليد الوصافى وهو ضعيف ، ولكنه لم ينفرد به فقد تابعه معروف بن الواصل إلا أن المنفرد عنه بوصله محمد بن خالد الوهبى ، ورواه الدارقطنى : ٤/ ٣٥ حديث (٩٦) مكحول عن معاذ بن جبل بلفظ : « ما خلق الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق » ، وإسناده ضعيف ومنقطع أيضاً ، ولابن ماجه وابن حبان من حديث أبى موسى مرفوعاً : « ما بال أحدكم يلعب بحدود الله يقول : قد طلقت قد راجعت » بوب عليه ابن حبان فى الموارد (١٣٢٢) : ذكر الزجر عن أن يطلق المرء النساء ثم يرتجعهن حتى يكثر ذلك منه ، انتهى .

والذى يظهر لى من سياق الحديث خلاف ما فهمه ابن حبان ، والله أعلم .

« سؤال »

قال النَّقْشَوَانى : إِذَا ظهرت الماهية أى فائدة فى ذكر الحدود ، فإِن مقصودها إِنما هو بيان الماهيات .

جوابه : بأن تعريف الماهية بالتقسيم والرسوم ، والحدود المنفردة كإِقامة برهانين على مطلوب واحد فى التصديقات ، فإِنَّ التصديق يكون معلوماً بالأول ، فما فائدة الثانى ، فكما لا يقدح ذلك فى التصديقات لا يقدح هذا فى التصورات والجواب فى الجميع واحد ، وهو ما قاله الإِمام فى « المحصل» أن فى ذلك تحصيل العلم بأن الطريق الثانى طريق لتحصيل العلم ، كما علم من حال الأول ، فليس ذلك عبثاً ، بل تحديد علم بحال يحدد العلم بكونه طريقاً بعد أنْ لم يكن ذلك معلوماً من البرهان الثانى ، ولا من الحد بعد التقسيم ، وكذلك إِذا رسمنا حقيقة يرسم لنا أن نرسمها برسم آخر لتحصيل العلم بأن هذه العبارة الثانية تحصل ما حصلته العبارة الأولى .

قوله : « الواجب ما يذم تاركه شرعاً علي بعض الوجوه إِلى قوله : وأما المحظور » .

عليه ثمانية أسئلة :

الأول : لا يصح التحديد بما يخاف العقاب على تركه ؛ لأن الذى يشك فى وجوبه وحرمته قد يخاف من العقاب على تركه مع أنه غير واجب .

قلنا : تصوير هذا القسم عسر جداً ، فإِنَّ الشاكَّ إِنْ فرض مجتهداً ، وكان شكه لعدم الدليل كان حكم الله فى حقه عدم الوجوب جزماً ، فلا يخاف العقاب إِجماعاً ، فما اجتمع الشك والوجوب والخوف ، وإِن كان شكه لتعارض الأمارتين فللعلماء قولان :

أحدهما : يتساقطان ، ويرجع إِلى البراءة الأصلية .

والآخر : يتخير بينهما ، فعلى القول الأول لا وجوب ولا خوف ولا عقاب، وكذلك الثانى لا شك فى الحكم ؛ لأنه التخيير على هذا التقدير ، وإن فرض مقلداً ، فإمَّا أنْ يتمكن من السؤال والتعليم أوْلا ، فإن تمكّن من التعليم ولم يفعل فهو عاص إجماعاً ، حكاه الشافعى [1] فى « رسالته » [2] والغزالى فى « إحياء علوم الدين » [3] أن كل أحد يجب عليه أن يعلم

---

(١) ينظر الرسالة للشافعى (٣٥٧) ، باب العلم ، فقرة (٩٦١) .

(٢) أول كتاب ألف فى « أصول الفقه » بل هو أول كتاب ألف فى « أصول الحديث» أيضاً ، قال الفخر الرازى فى مناقب الشافعى (ص ٥٧) : « كانوا قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع ، فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل . رسالة الشافعى على مذهبه وهى مشهورة بينهم ورواها عنه جماعة وتنافسوا فى شرحها فشرحها أبو بكر محمد بن عبد الله (الشيبانى) الجوزقي (النيسابورى) المتوفي سنة ٣٨٨ ثمان وثمانين وثلاثمائة ، والإمام محمد بن على القفال الكبير الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ خمس وستين وثلثمائة . وأبو الوليد حسان بن محمد النيسابورى القرشى (الأموى) المتوفى سنة ٣٤٩ تسع وأربعين وثلثمائة . وأبو بكر (محمد بن عبد الله) الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ واسمه دلائل الأعلام ذكر فى شرح الألفية ، وشرحها أبو زيد عبد الرحمن الجزولى ويوسف بن عمر وجمال الدين ... الأقفهسى وابن الفاكهانى أبو القاسم بن عيسى بن ناجى .

ينظر الرسالة ص ١٣ ، وكشف الظنون : ١/ ٧٨٣ .

(٣) ينظر إحياء علوم الدين : ١/ ١٤ .

والإحياء من أجل كتب المواعظ وأعظمها حتى قيل فيه : إنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقى الإحياء لأغنى عما ذهب وهو مرتب على أربعة أقسام ربع العبادات وربع العادات وربع المهلكات وربع المنجيات فى كل منها عشرة كتب . فى الأول العلم ، قواعد العقائد ، أسرار الطهارة ، أسرار الصلاة ، أسرار الزكاة ، أسرار الصيام ، أسرار الحج، تلاوة القرآن ، الأذكار ، والأوراد . وفى الثانى آداب الأكل ، آداب الكسب ، آداب النكاح ، الحلال والحرام ، آداب الصحبة ، العزلة ، آداب السفر ، السماع ، الأمر بالمعروف ، =

حكم الله تعالى عليه فى حالته التى هو فيها ، وعصيانه بترك التعليم وبالإقدام قبل التعليم

ومقتضى ما حكيناه [1] عن الإجماع على تحريم الفعل ، حتى يتعلم أن الفعل يكون حراماً حتى يتعلم إن كان ملابساً لعدمه ، كمن أراد أنْ يصرف ديناراً ، أو ترك الفعل حرام إن كان ملابساً للفعل كَمَنْ أراد مفارقة أبويه ، أو عياله للحج أو للغزو أو لغير ذلك ، فحينئذ الحكمُ متعين قبل السؤال ، ومتعين بعده ، وهو ما يقوله المفتى ، فلا شك فى الوجوب ، بل الجزم فى الحالين لحكم الله تعالى ، وإنْ لم يتمكن من السؤال سقط عنه التكليف ؛ لأنه مشروط بالعلم إجماعاً ، وقد تعذر ، والمتعذر لا تكليف فيه إجماعاً ، وإذَا تعذر تصويره فى المجتهد ، والمقلد تعذر مطلقًا لانحصار الحق فى القسمين ، فإنْ قلت : نفرضه فى المجتهد إذَا أقدم على التَّرك قبل النظر ، أو المقلد قبل السؤال ، فإنهما إذا تركا وهما حينئذ يشكان فى الوجوب مع أن الوجوب لا يتعين إلا بالنظر فى حق المجتهد ، أو السؤال فى حق المقلد .

قلت : مقتضى ما حكاه الشافعى من الإجماع التحريم فى هذه الحالة ، وأنه الحكم المتعيّن لهذه الحالة ، ولا شك حينئذ .

جوابه : أنه يتصور فى حق المقلّد فيما إذا كان عدم الحكم مجمعاً عليه ، أو مختلفاً فيه ، وهو مقلد لمن يعتقد عدم وجوبه ، وتمكن من السؤال ولم يسأل، فإنَّ الحكم متعين فى حقه ، لأنه مجمع عليه ، أو لأنه مذهب إمامه ،

= و آداب المعيشة و أخلاق النبوة . وفى الثالث : شرح عجائب القلب ، رياضة النفس، آفة الشهوتين ، آفات اللسان ، آفة الغضب ، ذم الدنيا ، ذم المال ، ذم الجاه ، والرياء ، ذم الكبر والغرور . وفى الرابع التوبة ، الصبر والشكر ، الخوف والرجاء، الفقر والزهد ، التوحيد ، المحبة ، النية والصدق ، المراقبة ، التفكر ،وذكر الموت ، فالجملة أربعون كتاباً .

ينظر كشف الظنون ١/ ٢٣

(١) فى الأصل ما حكوه

وقد تعين وبرز للوجود بالنسبة لكل أحد إنْ أجمع عليه ، أو بالنسبة لذلك المجتهد ، ومن قلده ، وترك السؤال مع المكنة يوجب الشك فى الوجوب ؛ لأن الحكم لو كان هو الوجوب تعين الوجوب في حقه بسبب المكنة ، فهو يجوز أن يكون الواقع الوجوب ، وقد تعين الوجوب فى حقه بسبب المكنة ، وأن يكون الواقع الإباحة فيكون هذا فعل شك فى وجوبه وليس واجباً ؛ لأنه الواقع فى نفس الأمر الإباحة إمَّا مُجمعاً عليها ، أو مذهباً لإمامه .

ويتصور فى المجتهد إذا أقدم على الفعل قبل بذل جهده فى طلب الحكم ، ويكون الواقع فى نفس الأمر للإباحة مجمعاً عليها ، أما المختلف فيها فلا أثر لها هاهنا ؛ لأنه لا يتعين فى حقه مذهب القائل بها لامتناع التقليد عليه بخلاف المقلد ، فإذا كانت الإباحة مجمعاً عليها ، جوز أنْ يكون الدليل يقتضى الوجوب إذا اجتهد ونظر ، أو أنه يطلع على وجوب مجمع عليه إذا اجتهد فشك فى وجوب الفعل ، مع أنه ليس واجباً فى حقه لتعميم الإباحة فى حق الأُمة بسبب أنها مجمع عليها ، فهاتان صورتان لهذه المسألة ، وما عداهما يعسر تصويرها فيه .

الثانى : على قوله : « يُذم تاركه شرعاً » ، فقوله : « شرعاً » منصوب على التمييز ، فيفيد أنه ذم منسوب للشرع ، والنسبة تصدق بأى طريق كان منسوباً إلى الشرع .

قال السهْرَوَرْدى [1] فى « التنقيحات » : إما أنْ يكون الذام صاحب الشرع، أو الشرع أو جملته ، والكل باطل .

---

(١) العلامةُ ، الفيلسوف السِّيمَاوىُّ المنطقىُّ ، شهاب الدين يحيى بن حَبَش بن أميرك السهْرَوْردىُّ ، من كان يَتَوَقَّدُ ذكاءً ، إلا أنَه قليل الدِّين ، كان اسمه عمر ، وكان أوحد فى حكمةَ الأوائل ، بارعاً فى أصول الفقه ، مفرط الذكاء ، فصيحاً ، لم يُناظِرْ أحداً إلا أربى عليه . وله شعر جيِّد ، وله كتاب « التلويحات اللوحية والعرشية » ، وكتاب « اللَّمْحة » وغيرها ، كان يُتَّهَمُ بالانحلال والتعطيل . قتل سنة ٥٨٧ هـ.
ينظر : سير أعلام النبلاء : ٢٠٧/٢١ (١٠٢) .

أما الأول فلأن صاحب الشرع ما نص على ذم كل تارك بعينه بالتنصيص عليه .

وأما الثانى : فلأن الشرع ليس حياً عالماً يصدر عنه الذم .

وأما الثالث : فأهل الشرع إنما يذمون من علموا أنه ترك واجباً ، فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب ، فلو عرف الواجب بذمهم توقف كل واحد منهما على صاحبه ، ولزم الدور .

جوابه : أن الذام هو صاحب الشرع بصيغ العموم نحو قوله : ﴿ **فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾ [البقرة : ٢٢٩] ، ﴿ **أُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ** ﴾ [الحشر : ١٩] ونحو ذلك ، فإن صيغ العموم تتناول كل فردفرد بعمومها ، ثم قوله فى جملة الشرع : إنه يلزم الدور ، لا يتم لما تقدم فى حد العلم ، وإن الحد تفصيل ما دل عيه لفظ المحدود بطريق الإجمال ، فجاز أن يكون السامع يعلم ما يذم عليه جملة الشرع ، ولا يعلم أنه الواجب ، وبسطه هناك .

الثالث : على قوله : على بعض الوجوه ، **قال** : ليدخل فيه الواجب الموسع والمخير ، وعلى الكفاية ولا يذم فيها إلا إذا تركها ، وترك بدلها فنقول: صيغة تذم فعلا فى سياق الإثبات ، فيكون مطلقاً لا يتناول إلا القدر المشترك بين جميع الأقسام ، وإذا كانَ معناه القدر العام اندرج فيه النوعان ، ما يذم فى بعض الوجوه وفى كلها ، كما إذا أتينا بصيغة تتناول مطلق الحيوان، فإنها تتناول الناطق وغيره ، فاندرج النَّوْعان ، فلا حاجة إلى هذا القيد الزائد وهو قوله على بعض الوجوه .

الرابع : أن قيد بعض الوجوه يخرج ما يذم تاركه على كل الوجوه ؛ لأن كل قيد فى حد إنما نحترز به عن ضده ، فقيد البعض ينافى الكل ، فيخرج أكثر الواجبات من الحَدّ ، وهى الواجبات المعينة التى لا توسعة فيها .

الخامس : أن الواجب والمخير ، والموسع ، وعلى الكفاية يرجع إلى الواجب المعبر فى التحقيق الذى يذم تاركه على كل الوجوه .

وتحريره أن مفهوم إحدى الخصال ، أو الأزمان ، أو الطوائف هو متعلق الوجوب ، ولا تخيير فيه ، والخصوصيات هى متعلق التخيير لا وجوب فيها ، فالواجب واجب مطلقاً من غير تخيير ، وما فيه التخيير لا وجوب فيه ، فحيث وجد الوجوب ذم تاركه على كل الوجوه ، فلا معنى للاحتراز عنها ، وسيأتى بسطه فى الواجب المخير .

السادس : أنَّ الحَدَّ غير جامع ، بل كل حد وقع فيه ترتيب شئ على تقدير الترك .

بيانه : أن المطيع يفعل الواجب من غير تفريط صدق على فعله أنه واجب ، وصدق عليه أنه ليس بتارك ، لأنه فاعل ، والفاعل ليس بتارك ، والقاعدة : أن المترتب على تقدير ينتفى عند انتفاء ذلك التقدير ، فالذم أو غيره المترتب على تقدير الترك ينتفى عند انتفاء الترك فينتفى الترك وما رتب عليه ، ومجموعهما هو الحد ، فقد انتفى الحد عن جميع الواجبات المفعولة من غير تقصير مع صدق الوجوب عليها ، فالحد غير جامع ، سواء قلنا : ما يذم تاركه أو يعاقب تاركه ، أو يستحق العقاب تاركه ، وجميع هذه الأمور المترتبة على تقدير الترك .

جوابه : على قاعدة شرعية غريبة وهى أن القيود المذكورة فى الحد ليست حداً ، وإنما هى متعلق الحد .

وتقرير القاعدة أن التحديد تارة يقع لذوات الأوصاف ، وتارةً يقع بحيثيات الأوصاف ، فإذا قلنا : السخى هو الذي يَبْذل المال بسهولة .

معناه : هو الذى بحيث إذا بذل المال بذله بسهولة ، أى هو الذى بحيث إذا أخرجه أخرجه بسهولة ، وقد لا يخرج شيئاً غيره لعدم سبب يقتضى ذلك، لكِنْ كونه بحيث هو كذلك لا يبطل بعدم الإخراج ، فجعلنا الضابط هو الحيثية فى

الإخراج لا نفس الإخراج ، والإخراج هو متعلق الحد لا نفس الحد ، فلما خرج لم يخرج عدمه مع وجود المحدود ؛ لأنه متعلق الحد لا نفس الحد ، وكذلك حد الواجب هاهنا بحيثية الذم على تركه ، لا نفس هذه القيود ، بل هذه القيود متعلّق الحيثية ، وليست حداً .

ومعناه : الواجب « هو الذى بحيث إذا ترك ذم تاركه ، ولا شك أن الواجب إذا فُعل من غير تقصيرٍ ، هذه الحيثيَة ثابتة له ، وهى الحَدّ لا متعلقها الذى هو القيود ، فما وجد المحدود بدون الحد فهو جامع ، واندفع السؤال ، وأنا ذاكر لك مثلاً من هذا الباب حتى تتضح لك القاعدة .

فإذا قلنا : الواجب هو الذى رجح فعله على تركه فى نظر الشرع على وجه يمتنعَ التقصير ، فهذا تحديد بالأوصاف لا بحيثية الأوصاف ، أو المندوب هو الذي رجح فعله ، ويجوز تركه فى نظر الشرع هو تحديد بذوات الأوصاف .

ولو قلنا : يثاب فاعله كان تحديداً بحيثية الوصف ، لأنه قد لا يفعل ، وما يخرج بعدم فعله عن كونه واجباً ، لكن الحيثيةَ لا تفارقه مفعولاً ومتروكاً .

وإذا قلنا : المباح ما استوى طرفاه فى نظر الشرع كان تحديداً بذوات الأوصاف .

وإذا قلنا : إنه الذى أُعلم فاعله أنه لا نفع له ولا ضرر عليه فى الآخرة ، كان بحيثية الأوصاف ، فإنه قد لا يفعل ، فلا يصدق أن له فاعلاً يتناول الإعلام ، ومع ذلك لا يخرج عن كونه مباحاً ، لأنه بحيث لو فعل لكان الأمر مباحاً كذلك ، وأكثر الحدود إنما تقع بذوات الأوصاف ، فلا جرم لم يتنبه للحدود بحيثيات الأوصاف لعلتها ، فيعتقد أن الحدود إذا وجد بدونها يكون الحد غير جامع ، وليس كذلك ، ويعتقد أيضاً أنَّ تلك الأوصاف المذكورة هى الحد وليس كذلك ، فقد تذكر أوصاف الحدّ ولا يكون حداً ، بل حيثية كما تقدم ، ولا جرم بعد هذا عن الإفهام ، فإن المعهودَ أن الأوصاف المذكورة والقيود الملفوظ بها هى الحدّ لا غير ، فوقع الغلط فى هذا الموطن الذى لا يكون إلا بحيثيات الأوصاف لا بالأوصاف ، فتأمل ذلك فهو غريب التقرير نادر الوقوع .

السابع : قوله : « يذم » بصيغة [الفعل] المضارع ، والذى يصح هاهنا من الذم ، إنَّما هو ذم صاحب الشرع الوارد فى النصوص كما تقدم ، فينبغى أنْ يقول : الواجب ما ذم تاركه بصيغة الفعل الماضى ؛ لأن هذه المذام قد وقعت ووردت فى الكتاب والسنة ، فذكر صيغة المضارع يُشْعر بأنَّها لم تقع ، وهذا إنما يحسن إذا كان الذام هم حملة الشرع ، وحملة الشرع قد لا يشعرون بالتارك حتى لا يذمونه ، وقد يذمون على ترك المباح أحياناً ، فإن الناس ما هم معصومون من أن يُحسّنوا قبيحاً ، أو يُقبّحوا حسناً ، والبدع والحوادث كثيرة والأهواء والآراء مختلفة ، وإنْ أراد الذم الواقع بالإجماع يلزمه أن لا واجب إلا المجمع عليه ، وهو باطل إجماعاً ، فتعين ألا يراد بالذم إلا ذم صاحب الشرع الوارد فى النصوص ، وحينئذ تتعين صيغة الماضى .

الثامن : قال النَّقْشَوَانِيُّ : ينتقض جميع الحد بالمندوبات كلها ، فإنها إذا نُذِرَتْ صارت واجبة بالندب ، فقد ذمّ تاركها على بعضِ الوجوه ، وهو من جهةِ إذا نذرت ، ومتى وقع الذم على تقدير [دون تقدير] صارت كالواجب الموسع (١)

---

(١) فى أ ، ب صارت واجبة بالنذر .

(٢) الفعل الواجب الذى تعلق به الوجوب قد لا يكون له وقت محدد من الشارع بحيث يكون معلوم البداية والنهاية كالزكاة ، ويسمى واجباً غير مؤقت ، وقد يكون له وقت محدد أى معلوم البداية والنهاية ويسمى لذلك واجباً مؤقتاً ، أى ذا وقت معين ، وهو على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون وقته مساوياً لفعله لا يزيد عليه ولا ينقص عنه كصوم رمضان ويسمى واجباً مضيقاً .

ثانيها : أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل بحيث لا يمكن إيقاعه بتمامه فيه ، فإن أريد الإتيان بجميع الفعل فى ذلك الوقت الذى لا يسعه كان ذلك من باب التكليف بالمحال، يمنعه من لا يجوز التكليف به ، وإن أريد الشروع فيه والتكميل خارجه جاز التكليف به، كوجوب الصلاة على من زال عذره وقد بقى من وقتها ما يسع ركعة ، كحائض تطهر ، وصبى يبلغ ومجنون يفيق ولم يبق من الوقت إلا ما يسع ركعة ، والفعل حينئذ =

. . . .

= يكون أداء فى اصطلاح الفقهاء قضاء عند الأصوليين ، بخلاف ما لو زال العذر وقد بقى من الوقت ما لا يسع ركعة ، فإن الفعل حينئذ يكون قضاء عند الجميع .

ثالثها : أن يكون الوقت زائداً على الفعل ، ويسمى لذلك بالواجب الموسع وهو موضوع البحث .

وللعلماء فيه خمسة مذاهب :

منها مذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع ، ووجهتهما فى ذلك أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الوقت وأى جزء من هذه الأجزاء صالح لأن يتعلق به الوجوب ، كما أنه متعلق بالقدر المشترك بين الأفراد فى الواجب المخير ، وكل فرد صالح لأن يتعلق به الوجوب ، فأجزاء الزمان فى الواجب الموسع كالأفراد فى الواجب المخير ، كل منها صالح لأن يتعلق به الوجوب .

وبعد أن اتفقا على الاعتراف بالواجب الموسع اختلفا فيما وراء ذلك على رأيين :

الأول : وهو للجمهور أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت، سواء كان أولاً أو آخراً من غير شرط لعزم ، أو تعيين لبعض الأجزاء .

الثانى : وهو لجماعة من المتكلمين منهم القاضى أبو بكر وموافقوه ، أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ، لكن لا يجوز تركه فى الجزء السابق إلا بشرط العزم على الفعل فى الجزء اللاحق إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الصلاة، فيتعين فعلها حينئذ .

أما الثلاثة الباقية فمتفقة على إنكار الواجب الموسع ، ووجهوا ذلك بأن الوجوب يقتضى المنع من الترك ، والتوسعة تقتضى جواز الترك ، والجمع بينهما محال .

ومع اتفاقهم على ذلك اختلفوا فيما بينهما على ثلاثة آراء :

الأول : أن الوجوب يختص بأول الوقت ، فإن فعله فى آخره كان قضاء مع عدم الإثم ، فقد نقل القاضى أبو بكر الإجماع على نفى الإثم حيث قالوا : إنه قضاء سد مسد الأداء ، ونقل الشافعى هذا القول عن المتكلمين ، ونسب خطأ لبعض الشافعية لأن هذا القول غير معروف فى مذهبهم ، وزعم البعض أنه قضاء مع الإثم .

الثانى : وهو معزو لبعض الحنفية أن الوجوب يختص بآخر الوقت ، فإن فعل فى أوله كان تعجيلاً . =

. . . .

= الثالث : وهو رأى الكرخى من الحنفية ، أنه يختص بآخر الوقت فإن أوله نظر ـ إن أدرك الفاعل آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على صفته بأن جن العاقل ، أو حاضت المرأة ، أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً .

وبضم هذه الآراء الثلاثة للمنكرين للواجب الموسع إلى الرأيين السابقين للمعترفين به يكون مجموع الأقوال فيه خمسة . استدل الجمهور على دعواه بما روى أن النبى ﷺ قال: « أمنى جبريل عند البيت مرتين ، فصلى بى الظهر حين زالت الشمس ، وكان الفئ قدر الشراك ، وصلى بى العصر حين صار ظل كل شئ مثله ، وصلى بى المغرب حين أفطر الصائم ، وصلى بى العشاء حين غاب الشفق الأحمر ، وصلى بى الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم . فلما كان الغد صلى بى الظهر حين صار ظل كل شئ مثله ، وصلى بى العصر حين صار ظل كل شئ مثليه ، وصلى بى المغرب حين أفطر الصائم ، وصلى بى العشاء حين صرنا إلى ثلث الليل ، وصلى بى الفجر فأسفر، ثم التفت إلى وقال : يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك ، والوقت ما بين هذين » .

فقوله صلى ﷺ : « والوقت ما بين هذين » متناول لجميع أجزاء الوقت من غير اشتراط لعزم ولا تعيين لجزء ؛ إذ ليس فيه ما يدل عليهما فاشتراط العزم ، أو تعيين جزء تحكم وقول بلا دليل ، فلا يكون مقبولاً .

واستدل القاضى ومن وافقه بأنه لو جاز ترك الواجب فى أول الوقت من غير عزم على فعله فى المستقبل لجاز ترك الواجب بلا بدل ، لكن التالى باطل ، فبطل المقدم وثبت نقيضه ، وهو عدم جواز تركه من غير عزم وهو المطلوب .

أما الملازمة فظاهرة لأن العزم بدل عن الفعل فلو ترك بدونه لكان ذلك تركاً للواجب من غير بدل .

وأما الاستثنائية فلأن تجويز الترك من غير بدل يجعل الواجب غير واجب ضرورة أن الواجب هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ، وغير الواجب هو ما يجوز تركه بلا بدل .

وقد ناقش الجمهور هذا الدليل فقالوا :

أولاً : لا نسلم أن العزم يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل ، إذ لو صح للبدلية لتأدى الواجب به . لأن بدل الشئ ما يقوم مقامه وتبرأ ذمة المكلف به ، فلا يطالب بالفعل =

. . . .

= مرة أخرى . لكن الإجماع قائم على أن ذمته لا تبرأ إلا بالفعل ، وإذا لم يصلح العزم للبدلية لزم ترك الواجب بلا بدل .

فإن اجيب عن ذلك بأن العزم ليس بدلاً عن نفس الفعل ، وإنما هو بدل عن الإتيان به فى الوقت الذى لم يفعل فيه إلى أن يتضيق عليه الوقت فيتعين عليه الفعل ، ولا تبرأ ذمته إلا به .

قلنا : إن الأمر بالفعل يقتضيه مرة واحدة ، ولا يدل على التكرار .

فإذا صار البدل قائماً مقام الفعل فى ذلك الوقت ، فقد صار قائماً مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به ، إذ لا دليل على طلبه مرة أخرى .

ثانياً : سلمنا أن العزم بدل عن الفعل ، فإذا عزم فى الجزء الأول على الفعل فى الجزء الثانى ، فلا يخلو إما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضاً إذا لم يفعل فيه أولا يجب، فإن لم يجب لزم ترك الواجب بلا بدل ، وهو خلاف ما قالوه كما يلزم التخصيص بلا مخصص ، وهو باطل ، وإن وجب لزم تعدد البدل وهو الأعزام والمبدل واحد وهو الفعل ، وهو خلاف ما تقرر من كون البدل والمبدل سواء فى التعدد والوحدة .

وقد يدفع ذلك بما ذكره صاحب البرهان من أن هؤلاء لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى ، بل يقولون : إن العزم ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النية مع عزوبها على العبادة الطويلة ، فلم يتعدد البدل ، بل هو واحد كالمبدل فلا مخالفة بينهما .

ويجاب عن ذلك الدفع بأنه قياس مع الفارق ؛ لأن تلبس الشخص بالعبادة فعلاً سوغ اغتفار عزوب النية فيها – وخاصة إذا كانت طويلة –وانسحاب النية الحاصلة فى أولها مع عزوبها على جميع العبادة لأنه متلبس بنفس العبادة المطلوبة منه ، وليس كذلك العازم على العبادة فى أول الوقت دون أن يشرع فيها . فعلى أى شئ ينسحب ذلك العزم . وانتهاء الجزء الأول الذى عزم فيه على الفعل فى الجزء الثانى يكون كانتهاء العبادة ، ونيتها تنتهى بانتهائها . ولا تنسحب على ما يفعل بعدها فكذلك هاهنا ، فإذا لم يفعل فى الجزء الثانى لزم ترك الواجب إن لم يعزم فيه على الفعل بعده ، وإلا تعدد البدل والمبدل واحد ، وعاد الأمر إلى ما قلنا .

واستدل القائلون بأن الواجب مختص بأول الوقت بما يأتى : =

أولاً : قوله ﷺ : « الصلاة فى أول الوقت رضوان الله ، وفى آخره عفو الله » .

فالرسول ﷺ أخبر بأن الصلاة فى أول الوقت مستوجبة لرضاء الله ، وفى آخره مستوجبة لعفوه ، والعفو لا يكون إلا عن ذنب ومعصية ، وهذا يقتضى أن يكون تأخير الصلاة عن أول الوقت معصية ، وإنما كان تأخيرها عن أول وقتها معصية لفعلها فى غير وقتها ؛ إذ لو كان ذلك من وقتها ما كان فعلها فيه موجباً للإثم ؛ لأن المكلف فعل ما هو مطلوب منه في وقته . وبهذا ثبت أن الوجوب مختص بأول الوقت وما بعده وقت لقضائه وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بأن هذا النحو من الاستدلال لا يكون مقبولاً إلا ممن يزعم الإثم بالتأخير ، وهو رأى يكاد يكون باطلاً ، أما على الرأى الصحيح وهو عدم الإثم فلا يكون مقبولاً .

على أن التعبير بالعفو لا يقتضى أن تكون الصلاة فى آخر الوقت معصية حتى يكون قضاء . إذ لو كان الأمر كذلك لصرح بكونها معصية كما جاء فى تأخير الصلاة عن وقتها المحدد لها ، وكل ما يدل عليه ذلك التعبير أن تأخير الصلاة إلى آخر الوقت تفريط من المكلف وإهمال منه للعبادة يستحق عليه العفو من الله ؛ لأن من أخر الصلاة كان بصدد أن يرتكب إثماً . فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه .

وإذن فالغرض من الحديث إنما هو حمل المكلف على المبادرة بالصلاة فى أول الوقت تعجيلاً بالبر الذى يستحق به الرضا من الله .

ثانياً : لو لم يكن الفعل واجباً إيقاعه فى أول الوقت لكان الآتى بالفعل فيه آتياً به فى غير وقته فلا يكون مجزئاً ، ولعصى من تركه فى آخر الوقت وقد فعله فى أوله . لكن التالى باطل بقسميه فبطل المقدم وثبت نقيضه ، وهو وجوب إيقاع الفعل فى أول الوقت، فيكون الوجوب مختصاً بالأول وهو المطلوب .

أما الملازمة فلأن الإجزاء هو الإتيان بالفعل على وجه يكون كافياً وعدم المطالبة به مرة ثانية ، ولا يكون كذلك إلا باستيفاء شروطه التى منها دخول الوقت . فإذا لم يجب فى أول الوقت لم يكن فعله فيه مجزئاً لفعله فى غير وقته . ولأنه يلزم من عدم الوجوب فى الأول الوجوب فى الثانى ، ويلزم من ذلك عصيان التارك فيه وإن فعل فى الأول .

=

. . . .

= وأما الاستثنائية فلأن الإجماع قائم على أن الإتيان بالعبادة فى أول الوقت يكون مجزئاً . وأن تركها فى الآخر بناء على فعلها فى الأول لا يكون معصية .

ويجاب عن ذلك بمنع الملازمة لأنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم الوجوب فى الأول على التعيين يستلزم الوجوب فى الآخر على التعيين ، لكن الأمر ليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز كخصال الكفارة فى الواجب المخير ، فكما لا يلزم من عدم وجوب أحدها على التعيين وجوب الآخر على التعيين ، فكذلك هنا ويكون الواجب مطلوب الحصول فى أى جزء من أجزاء الزمن ، سواء كان أولاً أو آخراً ، ويكون أداء فى أى واحد منها.

واستدل القائلون بأن الوجوب مختص بالآخر فقالوا :

لو وجب الفعل فيما قبل الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه ، لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه ، وهو عدم وجوبه فيما قبل الجزء الأخير من الوقت ، فيكون واجباً فى آخره وهو المطلوب .

أما الملازمة فظاهرة لأن الواجب هو ما لا يجوز تركه .

وأما الاستثنائية فلأن ترك الفعل فيما قبل الجزء الأخير جائز اتفاقاً .

ويجاب عن ذلك بأن جواز ترك الفعل فيما قبل الجزء الأخير من الوقت لا يستلزم عدم وجوبه فيه ، لأنا لم نوجب الفعل فيه بخصوصه حتى يكون تجويز الترك مستلزماً لعدم الوجوب فيه ، بل نوجبه فيه وجوباً موسعاً ، والوجوب الموسع لا ينافيه إلا الترك فى جميع الأوقات ، أما الترك فى بعضها فلا ؛ لأن الواجب الموسع يرجع فى التحقيق إلى الواجب المخير ، فإن الفعل واجب الأداء فى أى جزء من أجزائه سواء كان أوله ، أو وسطه ، أو آخره فهو على حد قولنا فى الواجب المخير ، الواجب إما هذا ، وإما ذاك ، فالمكلف مخير بين أجزاء الوقت فى الواجب الموسع كما هو مخير بين أفراد الفعل فى الواجب المخير .

واستدل الكرخى على دعواه :

بأن آخر الوقت معتبر فى سقوط التكليف بالفعل عن المكلف ، فإذا جن الشخص أو حاضت المرأة ، وقد بقى من الوقت ما يسع الصلاة سقطت الصلاة عنهما ، كما هو معتبر فى الإيجاب . فإذا أفاق المجنون أو طهرت الحائض أو بلغ الصبى ، وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة وجبت الصلاة على كل منهم . =

= فإذا كان آخر الوقت له ذلك الاعتبار وجب أن يلاحظ فى تكييف الفعل الذى يكون من المكلف فى أول الوقت ، فإذا كان الفاعل فى آخر الوقت على صفة التكليف كأن ما فعله أول الوقت واجباً وإلا فنافلة .

ورد هذا :

بأن كل جزء من أجزاد الوقت معتبر كذلك فى الإيجاب والإسقاط ، فإن من أدرك أى جزء من بالوقت وهو بصفة التكليف وجب عليه الفعل ، كما أن من أدرك أي جزء منه وهو على غير صفته سقط عنه الواجب .

ولا يؤثر فى هذا الرد ما اختص به الجزء الأخير من تحتم الفعل فيه ، ولزوم الإثم لمن أخره عنه دون ما سوى الآخر ، لأنا نقول بوجوب الفعل ، غير أنه على سبيل التوسعة ما دام الوقت زائداً عن الفعل حتى إذا لم يبق من الوقت إلا ما يسعه كان حتماً على المكلف أن يأتى به ، وإلا كان آثماً بتأخيره .

وبهذا تم للجمهور أن الوجوب الموسع يقتضى أن المكلف مخير فى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ، سواء كان أولاً أو آخراً من غير شرط لعزم أو تعيين لبعض الأجزاء إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل فقط ، فيتحتم عليه الإتيان به وإلا عصى بتأخيره ، ووجب عليه قضاؤه .

والواجب الموسع نوعان : قد يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية كالصلوات الخمس ، فإنها ذات أوقات حددها الرسول ﷺ بقوله : « والوقت ما بين هذين » .

قد لا يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية كالحج وقضاء الفوائت إذا كان فواتها ، بعذر فإن وقتهما الشرعى العمر كله ، وهو غير معلوم النهاية .

أما النوع الأول فإنه يجوز لمن كلف به تأخيره عن أول الوقت والإتيان به فى أى جزء من أجزائه ما لم يغلب على ظنه فواته بموت ، أو جنون ، أو إغماء ، أو حيض ، أو نحو ذلك إلى أن يبقى من الوقت ما يسعه فيتحتم عليه الفعل ، فإن غلب على ظنه فواته بشئ من ذلك تضيق عليه الوقت اتفاقاً ، ووجب عليه الإتيان بالفعل قبل الزمن الذى ظن الفوات فيه ، وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه ، فإن عصي ولم يفعل ، ثم تخلف ظنه وأتى بالفعل فى وقته الأصلى كان ذلك الفعل أداء عند الإمام الغزالى ، وهو الصحيح لأنه وقع فى وقته المحدد له شرعاً ، وأما ظنه فقد تبين خطؤه ، ولا عبرة =

. . . .

= بالظن البين خطؤه ، وهو وإن كان أداء إلا أنه أداء مع الإثم ، لأنه خالف ما أمره به الشارع وهو العمل بمقتضى ظنه قبل أن يتبين الخطأ .

وإن لم يظن الفوات ، ولم يشتغل بالواجب أول الوقت ومات فيه قبل الفعل لم يكن عاصياً على الأصح لأن التأخير جائز له ، وفوات الواجب ليس باختياره .

وقيل : يكون عاصياً لأن التأخير مشروط بسلامة العاقبة .

وحيث ان الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم لأن الفعل لم يؤد ، فكان التأخير غير جائز فيكون عاصيًا.

ورد هذا بأنه يقتضى ألا يكون لجواز التأخير فائدة ، لأن المكلف لا يمكنه العمل بمقتضاه ، إذ لا يمكنه الاطلاع على ذلك الشرط الذى هو سلامة العاقبة ، فلو كلف العمل بمقتضاه لكان ذلك من قبيل التكليف المحال وهو غير جائز .

على أن هذا القائل يلزمه ألا يقول بالجواز إلا ظاهراً فقط ، أما بالنسبة لما فى الواقع ونفس الأمر ، فالجواز فيه موقوف على تبين الحال ، بعد فإن فعل تبين الجواز وإلا فلا.

وأما النوع الثانى فإن المكلف به يجوز له تأخيره من غير توقيت بزمن ما لم يغلب على ظنه فواته لكبر سن أو مرض لا يستطيع معهما الإتيان به ، فإن توقع الفوات بذلك وجب عليه الإتيان به قبل ذلك الزمن الذى لا يستطيع فيه فعله ، فإن لم يأت به حتى كبر ، أو مرض كان آثماً .

أما إذا لم يظن الفوات لأحد هذين الأمرين ، وفاجأه الموت قبل أن يأتى به فقد اختلف العلماء فيه على رأيين :

أحدهما : وهو الصحيح أنه يكون عاصياً بذلك التأخير ؛ لأنه ترك الواجب من غير عذر ، وترك الواجب من غير عذر موجب للعصيان ، فلو لم نقل بعصيانه لم يتحقق الوجوب عليه ، وهو باطل لأنه خلاف الفرض إذ الفرض أنه واجب عليه مطالب به ، بخلاف الواجب الموقت بوقت معلوم كالظهر مثلاً ، فإن لجواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب ، وهى ألا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط ، فإنه حينئذ ينقطع الجواز ويجب الفعل ، فلا يلزم من عدم القول بالعصيان عدم تحقق الوجوب ؛ لأنه متحقق بالنسبة لآخر جزء من الوقت يسع العبادة فقط .

ثانيهما : أنه لا يكون عاصياً بذلك التأخير ، لأن التأخير جائز له ، وفوات الفعل ليس باختياره فهو معذور فيه لمفاجأة الموت له ، فعدم الفعل لا يوجب إثماً ولا ينافى =

والمخير [1] والكفاية ، ثم هذا السؤال يقتضى عدم المنع بدخول المندوبات ،

= وجوبه بما لأن الذى ينافيه إنما هو عدم التأثيم عند الترك قصداً ، أى بدون عذر ، ومن المقرر أن مثل هذا الفعل لو ترك قصداً لترتب عليه الإثم ، فكان هذا الفعل واجباً، وإن كان لا إثم فيه لوجود ذلك العذر .

ويجاب عن ذلك بأن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة ، وحيث أن الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم لأن الفعل لم يؤد ، فكان التأخير غير جائز ، ويلزمه الإثم والمعصية .

(١) ينقسم الواجب باعتبار ذاته أى باعتبار نفس الفعل الذى تعلق به الوجوب إلى واجب معين وإلى واجب مخير .

لأن الوجوب إن تعلق بفعل معين من كل وجه كالصلاة والزكاة والحج إلى غير ذلك سمى واجباً معيناً ، وهذا القسم لا اختلاف فيه بين العلماء من حيث وجوب الإتيان به على التعيين ، فلا يجوز الإخلال به بحال .

وإن تعلق الوجوب بفعل مبهم من أفعال معينة ، أى . بأحدها لا بعينه كخصال كفارة اليمين فإنه معين من جهة كونه أحد ثلاثة معينة مبهم من جهة خصوص كل واحد منها سمى واجباً مخيراً .

لكن هذه التسمية - الواجب المخير - قد تشعر القارىء لأول وهلة بشئ من التناقض من حيث إن الواجب هو ما لا يجوز تركه ، والتخيير يجوز الترك ، فهو والواجب متنافيان ، لكنه إذا علم أن متعلق الوجوب شئ ، ومتعلق التخيير شئ آخر زال عنه هذا التناقض وأدرك أن لا تنافى بينهما ، لأن متعلق الوجوب أحد الخصال ، وهو القدر المشترك بين الأفراد ؛ وهذا أمر واحد لا تخيير فيه ، ومتعلق التخيير هو الأفراد وهو خصوص الإطعام ، أو الكسوة ، أو العتق ، وهذا متعدد ولا وجوب فيه ، فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه ، والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه .

ينقسم الواجب المخير إلى قسمين :

أولهما : قسم يجوز الجمع بين الأفعال كلها كخصال الكفارة ، فإن الوجوب المدلول عليه بقوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم . ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ قد تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق ، ومع ذلك يجوز إخراج الجميع .

ثانيهما : قسم لا يجوز الجمع كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا =

. . . .

= للإمامة بتحقق شروطها فإنه يجب على الناس أن ينصبوا واحداً منهم ، ولا يجوز نصب زيادة عليه ، وكتزويج الولى موليته لأحد كفئين تقدما إليها يطلبان نكاحها .

أولاً : ذهب الجمهور من الأشاعرة وعامة الفقهاء إلى أنه يجوز الأمر بواحد منهم من أمور معينة على سبيل التخيير ، وحينئذ يجب على المكلف الإتيان بأحدها فى الجملة ، ولا يجوز له الإخلال به بترك جميْعها .

ثانياً : ذهب المعتزلة إلى القول : بأن الأمر بأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل، وقد فسر الكل من قبل أبى الحسين وهو أحدهم بأنه على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ، ولا يلزمه الإتيان بها كلها ، بل له أن يختار منها ما شاء .

وبناء على هذا التفسير يكون قولهم موافقاً لقول الجمهور ، وحينئذ فلا حاجة إلى مناقشتهم لإبطال دعواهم ، حيث إن الخلاف فى اللفظ والتعبير وليس فى المعنى .

ثالثاً : ذهب البعض إلى القول بأن الأمر بواحد من أشياء على التخيير يقتضى أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله تعالى ، مبهماً عندنا .

أولاً : أدلة الجمهور .

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بالكتاب ، والإجماع .

أما الكتاب فقد قال الله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ .

لقد ورد فى الآية الكريمة كلمة (أو) التى تكون فى اللغة العربية لأحد شيئين أو أشياء ، كما دلت الآية على وجوبه ، لأنها وإن كانت خبرية لفظاً إلا أنها إنشائية معنى ، إذ هى فى قوة أن يقال مثلاً : فليكفر .

فتكون الآية دالة دلالة ظاهرة على الأمور بواحد مبهم من أمور معينة هى الإطعام ، الكسوة ، العتق ، وحملها على ذلك واجب لأنه مدلولها ، ولا يجوز صرفها عنه ما دام غير ممتنع .

أما الإجماع : فقد أجمعت الأمة على وجوب نصب واحد أى واحد من المتأهلين للإمامة ، وعلى تزويج أحد الكفئين الخاطبين من غير تعيين عند الناس .

لقد أبطل الجمهور هذا المذهب بما يأتى : =

= **أولاً** : التكليف بمعين عند الله غير معين للناس ، ولا طريق لهم إلى معرفته بعينه من باب التكليف بالمحال ، والتكليف بالمحال باطل لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ .

ثانياً : تعين ذلك الواحد المعين عند الله يقتضى عدم جواز العدول عنه ، والتخيير يقتضى جواز العدول عنه إلى غيره ، فهما متناقضان فلا يجمع بينهما ، وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر ، وقد ثبت التخيير بالاتفاق بيننا وبينكم ، فبطل الأول الذى هو التعيين .

لقد ناقش الخصم رد الجمهور فقال :

أولاً : لا نسلم أن التخيير يقتضى ترك ذلك الواحد المعين ، لجواز أن يلهم الله تعالى كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما عينه .

وهذا مردود : من قبل الجمهور ؛ لأنه يؤدى إلى أن كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره ، فيكون الواجب مختلفاً تبعاً لاختلاف اختياراتهم ، وهذا باطل بالنص والإجماع .

أما النص فالآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف .

وأما الإجماع ، فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين فى ذلك سواء ، وأن من فعل خصلة لو عدل إلى أخرى أجزأته ووقعت واجبة .

ثانياً : لا تنافى أيضاً بين التخيير والتعيين ، لجواز أن يعين الله للوجوب ما اختاره المكلف ، وهذا أيضاً مردود من قبل الجمهور ، لأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعاً ، ولا يستقيم فى هذه الحالة أن يكون الواجب واحداً معيناً ، لأن التعيين متوقف على الاختيار والفرض أن لا اختيار فلا تعيين .

ويمكن أيضاً رده بما سبق من رد على أولاً .

ثالثاً : لا نسلم أن التعيين يقتضى عدم جواز العدول عن ذلك الواحد المعين ، وعدم إجزاء غيره عنه ، لأن ذلك إنما يكون لو عينه الله بذاته للامتثال ، أما إذا لم يكن كذلك فإنه يسقط بفعل غيره بدلاً عنه ، كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة ، وكما سقطت الشاة الواجبة فى خمس من الإبل بإخراج البعير، وغسل الرجل بمسح الخف إلى غير ذلك .

ورد هذا من قبل الجمهور : بأن المأتى به لو كان بدلاً عن الواجب المعين لكان =

. . . .

= الآتى به ليس آتياً بالواجب عليه ، بل آتياً ببدله ، مع أن الإجماع منعقد على أن الآتى بأى واحدة من هذه الخصال آت بالواجب لا ببدله .

استدل أصحاب هذا المذهب القائل بالتعيين على ما ذهبوا إليه بما يأتى :

أولاً : الفعل الذى تعلق به الوجوب له صفات أربعة : ثلاثة منها فى حال الإتيان به وهى :

١ - سقوط الفرض بفعله (الامتثال) .

٢ - تسمية ذلك الفعل واجباً .

٣ - استحقاق ثواب الواجب إذا فعل .

وصفة واحدة فى حال الترك وهى استحقاق العقاب .

وكل واحد من هذه الصفات الأربعة تدل على أن الواجب واحد معين .

أما الأولى : فلأن المكلف إذا أتى بالخصال جميعها فى وقت واحد ، فلا شك فى كونه ممتثلاً وسقط عنه الفرض ، وهذا الامتثال لا بد وأن يكون معللاً بعلة ، وهذه العلة لا جائز أن تكون الكل - على أن يكون المجموع هو العلة وأن كل واحد جزء من هذه العلة - لأنه يلزم عليه أن يكون الكل واجباً ولا قائل به .

ولا جائز أن تكون كل واحدة هى العلة لما يلزم عليه من اجتماع مؤثرات هى : الكسوة ، والإطعام ، والعتق ، على أثر واحد وهو الامتثال ، وهذا محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى غيره ، وإسناده إلى غيره يستغنى به عن إسناده إلى هذا ، فيكون محتاجاً إلى كل واحد منهما ، ومستغنياً عن كل واحد منهما وهو باطل .

ولا جائز أن يكون معللاً بواحد غير معين لأنه لا وجود له ، لأن كل موجود متعين فى نفسه ، ولا إبهام ألبتة فى الوجود الخارجى .

فإذا بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة تعين أن يكون الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا ، وهو المطلوب .

يقال :

نختار أن الامتثال حصل بكل واحد ، ولا يلزم من ذلك اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات وأمارات ، والعلامة =

= يجوز تعددها ، إذ لا مانع من أن يكون للشئ الواحد عدة معرفات كالعالم ، وهو متعدد علامة على الصانع وهو الله سبحانه وتعالى .

وأما الثانية :

فإن الوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة ، فتستدعى محلاً معيناً يقوم به - ويوصف ذلك المحل بأنه واجب - ضرورة أن غير المعين لا يناسب المعين ، وهذا المحل لا جائز أن يكون الكل ، ولا كل واحد ، ولا واحداً غير معين لما تقدم ، فتعيين أن يكون واحداً معيناً وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بأن الوجوب وإن كان معيناً ، لكنه لا يستدعى معيناً من كل وجه، وإنما يستدعى معيناً ولو من وجه واحد كأحد الخصال لا بعينه إذ له تعيين من وجه ، وهو أنه أحد أشياء معينة ، وذلك كالحدث فإنه معلول معين يستدعى علة من غير تعيين وهى إما البول ، أو اللمس ، أو غير ذلك .

وكذا كل معلول معين فإنه يستدعى أى علة من غير تعيين ، كالحرارة فإنها معلول معين يستدعى علة من غير تعيين ، وهى إما النار أو الشمس .

وأما الثالثة :

فإن المكالى : إذا أتى بالكل فلا شك أنه يثاب ثواب الواجب ، ولا جائز أن يكون على الكل ، ولا على كل واحد ولا على واحد غير معين ، لما سبق ، فوجب أن يكون على واحد معين وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك : بأنه إذا أتى بالكل فلا نزاع فى أنه يثاب ثواب الواجب ، لكن الثواب الذى استحقه كان على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها جميعاً.

وأما الرابعة :

فإنه إذا ترك الجميع فلا شك أنه يعاقب على ذلك الترك ، ولا جائز أن يكون عقابه على الكل ، ولا على كل واحد ، ولا على واحد لا بعينه لما تقدم ، فوجب أن يكون على واحد معين ، وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك : بأنه إنما يستحق العقاب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها ، هذا بحث جيد ذكره العلامة الحسينى الشيخ .

ويقتضى عدم الجمع من جهة أنه قال : إنَّما احترزت بقولى : بعض الوجوه عن المخير والموسع والكفاية ، وهذا ليس منها ، فيكون هذا القول منه ، فيقتضى أن ماعدا هذه الثلاثة يذم عليه على جميع الوجوه ، والواجب بالنذر لا يذم تاركه على تقدير ألا ينذر ، فلا يكون بذم تاركه على كل الوجوه ، فيخرج من الواجبات التى قصد دخولها ، أو نقول : ينبغى أن يستثنى أربعة : المنذورات مع الثلاثة المذكورة ، ومن هذه المادة الأفعال قبل ورود الشرع لا يذم تاركها ، وبعده يذم ، كتارك ما ورد الشرع بوجوبه ، فقد حصل الذَّم على بعض الوجوه ، وكذلك الميتة يذم تاركها إذا اضطر إليها ، ووجب عليه الأكل[1] ، وكل ما يترتب وجوبه على سبب يطرأ وينعدم ، فإن النفقة على المرأة يذم تاركها إذا وجد سبب وجوبها ، ولا يذم إذا زال ذلك السَّبب بالطلاق وغيره .

وكذلك نفقات الأقارب والدَّواب والعبيد على تقدير بيعها لا تجب ، بل صلاة الظهر لا يذم تاركها قبل الزوال ، ويذم بعده ، وكذلك سائر الواجبات قبل أسبابها ، وبعد طروء أسبابها ، فتكون هذه الأمور كلها الذم فيها على بعض الوجوه كالمخير ، ويلزم أن تكون واجبةً قبل طروء أسبابها ، لأنها تجب إذا وقعت أسبابها ، فيلزم صدق حد الوجوب قبل تحقق الوجوب ، وهو يقتضى أن الحَدّ غير مانع .

جوابه : أن المفهوم من قوله : على بعض الوجوه إذا تقرر الوجوب بعد طروء سببه والخطاب به ، وتعدّد الوجوه فى هذه الصور إنما هو باعتبار عدم

---

(١) لأن الضرورات تبيح المحظورات كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية ، وله أن يأكل منها بقدر سد الرمق ؛ لأن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها .

ينظر : المنثور فى القواعد : ١/٣١٧ ، ٣٢٠ ، الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٨٤ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٦ .

السبب وعدم الخطاب ، وكلامه إنما يفهم منه ما بعد الخطاب ، وتحقق الأسباب ، فلا ترد هذه الصور .

« تنبيه »

وافقه « التحصيل » [1] و« المنتخب » ، وقال « الحاصل » : ما يذم تاركه مطلقاً ، ولم يقل : بعض الوجوه ، فيندفع عنه السؤال الرابع .

وقال التِّبْرِيزِيُّ : الحكم التكليفي ينقسم إلى : إيجاب ، وندب ، وتحريم ، وكراهة ، وإباحة ، ووجه الحصر أن تعلُّق الخطاب إما تخييراً ، أوْ اقتضاء لطلب الفعل ، أو الترك ، وكلاهما إما مع تجويز ضده ، أو المنع من ضده ، الأول : الإباحة ، والثاني : الإيجاب أو الندب ، والثالث : تحريم أو كراهة ، والواجب هو المأمور المهدد بالعقاب على تركه ، وليس من شرط التهديد وقوع المهدد به ، فلا ينافي العفو ، ويرد عليه أن تقسيم الحكم التكليفي إلى الإباحة والندب يشعر بأن الإباحة تكليف ، وليس كذلك بل التكليف ما فيه كُلفة ومشقة ، وذلك يختص بالواجب والمحرم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : « لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ » [2] مع أنه مندوب إجماعاً ، فدل على أن المشقة إنما تنشأ عن التحتيم .

---

(1) ينظر التحصيل : ١/ ١٧٢ .

(2) من حديث أبي هريرة ؛ أخرجه البخاري : ١/ ٤٣٥ في كتاب الجمعة ، باب السواك يوم الجمعة حديث (٨٨٧) ، وفي : ١٣/ ٢٣٧ في كتاب التمني حديث (٧٢٤٠)، ومسلم في الصحيح : ١/ ٢٢٠ في كتاب الطهارة ، باب السواك (٤٢/ ٢٥٢) ومن حديث زيد بن خالد الجهني - رضي الله عنه - أخرجه أبو داود : ١/ ١٢ في الطهارة ، باب السواك حديث (٤٧) ، والترمذي في السنن : ١/ ٣٥ في أبواب الطهارة، باب ما جاء في السواك حديث (٢٢ ، ٢٣) ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » ، والنسائي في المجتبى : ١/ ١٢ في كتاب الطهارة ، باب الرخصة في السواك بالعشي =

ثم قوله : تعلّق الخطاب إما تخييراً ، أو اقتضاء - تقسيم غير حاصر ؛ لأنه قد يكون خبراً ، وهو خطاب ، وقوله الثانى : إيجاب أو ندب - يقتضى أن الطلب الجازم قد يقع ندباً ، وليس كذلك ، بل كان ينبغى أنْ يقول : والثالث ندب ، ويجعل الأقسام خمسة ؛ لأن تقسيمه يقتضيها ، ويرد عليه أيضاً أنْ التهديد لم يعين فاعله ، فيندرج فيه تهديد أهل العرف على ترك بعض المباحات ، فاندفع عنه السؤالُ الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع ، والخامس ، والسابع ، والثامن ، ولا يرد عليه غير السادس فقط .

« تنبيه »

وهم كثير من الأصوليين فقالوا فى حد الواجب : ما يذم تاركه ، ويثاب فاعله ، فضموا قيد الثواب إِلى الحَدّ ، وهو غير مستقيم ، فإِنَّ الحد يصير غير جامع .

وتقريره : أن ليس كل واجب يثاب على فعله ، ولا كل محرم يثاب على تركه .

أما الأول فكَنَفَقَات الزوجات ، والأقارب ، ورد المغصوب ، ودفع الديون والأجر والأثمان إِذا فَعلت من غير قصد امتثال أمر الله - تعالى - وقعت

= للصائم حديث (٧) ، أخرجه ابن ماجه : ١٠٥/١ فى الطهارات ، باب السواك حديث (٢٨٧) ، ومالك فى الموطأ : ٦٦/١ فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى السواك حديث (١١٤) ، وأخرجه أحمد : ٢٢١/١ ، ٣٦٦ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٨٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤١٠ ، ٤٢٩ ، ٤٣٣ ، ٤٦٠ ، ٥٠٩ ، ٥١٧ ، ١١٦/٤ ، ٤١٠/٥ ، ٣٢٥/٦ ، ٤٢٩ ، وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف حديث (٢١٠٦) ، وابن المبارك فى الزهد (٤٣٧) حديث (١٢٣١) ، والطبرانى فى المعجم الكبير ٥/ ٢٨٠ ، ٣٧٥/١٢ ، ٤٣٥ ، وأخرجه ابن حبان ٢٠٢/٢ حديث (١٠٦٦) ، الهيثمى فى «الموارد» حديث (١٤٢) ، والطحاوى فى شرح معانى الآثار : ٣٣/١ ، وابن أبى شيبة فى المصنف : ١٦٨/١ ، وأبو نعيم فى الحلية : ٣٨٦/٨ ، وأبو عوانة فى مسند : ١٩١/١ ، وأخرجه البزار كما فى الكشف : ٢٤١/١ حديث (٤٩١) ، وأخرجه أبو يعلى فى مسنده حديث (٦٢٧٠ ، ٦٣٤٣ ، ٦٦١٧) ، والبيهقى فى السنن الكبرى : ٣٥/١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، وانظر : التلخيص للحافظ ابن حجر : ٦٢/١ ، ٦٤ .

واجبة مع أنه لا ثواب فيها لعدم القصد لطاعةِ الله تعالى ، بل لو لم يشعر بأنَّ الله - تعالى - أوجبها عليه وقعت واجبةً ، ولا ثواب مع عدم الشعور بالإِيجاب .

وأما الثانى : فلأن المحرمات تخرج الإِنسانَ عن عهدتها بمجرد تركها ، وإِن لم يشعر بتحريمها عليه ، ولا ثواب مع عدم الشعور بالتحريم لانتفاء طاعة الله - تعالى - بعدم الشعور بتكليفه ، وإِذَا اقترن قصد الطّاعة بجميع ذلك حصل الثواب ، فظهر أن التحديد بالثواب فى فعل الواجب ، وترك المحرم غير مستقيم ، وإِنما يلزم فى الواجب ذم تاركه ، أو استحقاق العقاب ، ففى المحرم استحقاق العقاب على الفعل ، أما فعل الواجب وترك المحرم فلا .

« تنبيه »

إِذا قلنا بأن المخير يذم تاركه على بعض الوجوه فما عدد تلك الوجوه وما ضابطها ؟

جوابه :

أن التخيير إِذا وقع بين شيئين ذمّ على وجه ، أو بين ثلاثة ذم على وجه دون وجهين ، والضابط أن تعدد الخصال التى وقع بينها التخيير ، ويسقط منها واحد ، والباقى هى الوجوه التى لا يذم فيها ، فإِنَّ التخيير إِنْ وقع بين عشرة مثلاً - أحدها العتق - مثلاً - فلا يذم عليه إِلا إِذا ترك الجميع ، ومتى فعل أحد التسعة لم يذم على العتق ، وكذلك بقيتها ، فيسقط أبداً واحداً ، والباقى وجوه عدم الذم ، ووجوه الذم واحد دائماً لا يزيد على واحد ، قَلَّت الخصالُ أو كثرت .

« تنبيه »

إذًا حد الواجب بأنه الذى يستحق تاركه العقاب على تركه ، لا يرد عليه سؤال العفو الذى أورده الإمام ؛ لأن العفو لا ينافى الاستحقاق ، وإنما يرد سؤال العفو على من يذكر العقاب نفسه لا استحقاقه .

« تنبيه »

شرع الإمام - رحمه الله - فى تقسيم الأحكام ، وحدودها ، وذكر من الحَدّ ما تقدم ، والذى ذكره ليس حكماً ؛ لأن حكم الله - تعالى - هو الوجوب لا الواجب ، بل الواجب هو فعل المكلف ، فهو متعلّق الحكم لا نفس الحكم ، فشرع عند الحكم حد متعلقه ، وأحدهما مباين للآخر ؛ فإنَّ الحكم صفة الله تعالى ، ومتعلّقه صفة للعبد ؛ لأنه فعله فكان المتعين أن يقول: الوجوب هو الذى يذم تارك متعلقه شرعاً على بعض الوجوه ، وهذا السؤال مطرد فى جميع حدوده ، وهذا التعبير لازم فى الجميع .

قال سَيْفُ الدِّينِ فى « الإِحكام » (١) : الوجوب الشرعى تعلُّق خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً فى حالةٍ ما ، ومراده بـ « حالة ما »، مراد الإِمام بقوله : بعض الوجوه ، وهو أسدُّ من كلام الإِمام وأقل أسئلة .

« فائدة »

قال سَيْفُ الدِّين (٢) : يبطل قول الحنفية فى اشتراطهم قيد القطع فى إطلاقهم لفظ الفرض بإجماع الأمة على إِطلاقه على أداء الصلوات المختلف فيها ، يقول كل منهم إِذا صلى : أديت فرض الله تعالى ، مع أنه لا قطع مع الاختلاف ، والأصل فى الإِطلاق الحقيقة .

---

(١) ينظر الاحكام للآمدى : ١/٩٢ - ٩٣ .

(٢) ينظر المصدر السابق : ١/٩٣ .

« مسألة »

قال الآمدى (١) ذهب بعض الناس إلى أنَّ فرض الكفاية (٢) لا يسمى واجباً، بل واجب العين فقط ؛ لأن واجب الكفاية يسقط بفعل الغير ، والواجب على الإنسان لا يسقط بفعل غيره .

قال : والاختلاف فى طريق السقوط لا يوجب اختلاف الحقيقة، كاختلاف جهات الثبوت ، لا يوجب اختلاف الحقيقة ، ولأن من ارتد ، وقتل أبيح دمه،

---

(١) ينظر المصدر السابق : ١/ ٩٤ .

(٢) سمى فرض كفاية : لأن قيام بعض المكلفين به يكفى للوصول إلى مقصد الشارع فى وجود الفعل ، ويكفى فى سقوط الإثم عن الباقين ، انظر : التمهيد ص ١٣ ، ونهاية السول : ١/ ٩٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١/ ٣٧٤ ، وشرح تنقيح الفصول ص١٥٥ .

وفرض الكفاية المقصود منه : ما طلب الشارع حصوله من المكلف ، من غير نظر بالأصالة إلى فاعله ، إلا بالتبع للفعل ضرورة ، لأن الفعل لا يحصل بدون فاعل - كأن يحصل الغرض منه بفعل البعض ، بمعنى أن البعض إذا قام بالمأمور به ، سقط الوجوب عن الجميع ، ولا يأثم الذين لم يقوموا به .

وهو مهم من مهمات الوجود ، سواء كانت دينية أو دنيوية قصد الشارع وقوعه ، ولم يقصد بالذات عين من يتولاه ، ولكن بالفرض إذ لا بد للفعل من فاعل .

وهذا المهم منه ما لا يمكن تكرره لحصول تمام المقصود منه بالفعل الأول ، كإنقاذ الغريق فلا يمكن إنقاذ من أنقذ ، ومنه ما يمكن تكرره ويتجدد بتكرره مصلحة ، كصلاة الجنازة والاشتغال بالعلم ، وهو ضربان :

أحدهما : مجدد منضبط لا ينفصل بعضه عن بعض ، ولا بيحصل الغرض منه إلا بجملته ، فتكرر هذا معناه الإتيان بالشئ مرة بعد أخرى وذلك كصلاة الجنازة ، فإن بعضها لا ينفصل عن بعض ، ولو انفصل بطل ولم تكن صلاة .

والثاني : منتشر لا يمكن انفصال بعضه عن بعض ، ويحصل بكل بعض منه مقصود من مقاصد الشرع .

مع أن القتل بالردة يسقط بالتوبة ، وقتله بالقتل لا يسقط بالتوبة ، فاختلف المُسقط ، ولم يختلف الحكم .

قوله : « المحظور ما ذمّ فاعله شرعاً » ، ولم : يقل على بعض الوجوه كما قال في الواجب ؛ لأن قوله : فى بعض الوجوه فى الواجب احترازاً من الواجب الموسع والمخير ، وعلى الكفاية ، والوجوب فى تلك الثلاثة إنَّما هو متعلّق بالقدر المشترك بين الخصال في المخير ، وبين الأزمان فى الموسع ، وبين الطوائف فى الكفاية ، والخصوصيات متعلّق التخيير دون الوجوب إلا فى فرض الكفاية لتعذر خطاب المجهول ، وهذا متيسر فى الوجوب دون التحريم؛ لأنه لا يلزم من إيجاب المشتركات إيجاب الخصوصيات ، كما إذا أوجب الله - تعالى - رقبةً فى العتق ، أو شاة فى الزكاة ، لا يلزم وجوب خصوصيات الرقاب والشياة ، أما تحريم المشتركات فيلزم منه تحريم الخُصوصيات ، كما إذا حرم الله - تَعَالى - مفهوم الخنزير ، حرم الخنزير السَّمين ، والهرم ، والقصير ، والطويل ، وغيرها ، وكذلك إذا حرم مفهوم الخمر حرم كل خمر، فالتحريم مع التخيير فى الخصوصيات متعذّر ، وإذا تعذر امتنع تصوره الموسع ، والمخير ، وعلى الكفاية ، فلا يحتاج لقيد يخرجها .

فإنْ قُلْتَ : بل هى مقصورة ؛ لأن الله - تعالى - حرم إحدى الأختين لا بعينها ، وإحدى المرأتين الأم أو ابنتها [1] ، ولم يخصص واحدة منهما فى

---

(١) إن من شرط صحة النكاح أن تكون المرأة محلاً للنكاح ، بألا تكون محرمة على الزوج بسبب من أسباب التحريم الثلاثة التى هى : النسب ، والرضاع ، والمصاهرة. وقد أجمع المسلمون على القول بأنه يحرم على الرجل أن يتزوج بواحدة من المحارم ، ولم ينقل عن واحد منهم أنه أباح التزوج بواحدة منهن ، واتفقوا على أن العقد على واحدة من المحارم سواء أكان سبب التحريم النسب أم الرضاع أو المصاهرة باطل =

. . . .

= وأن النكاح إذا وقع بفسخ مطلقاً قبل الدخول وبعده ، كما اتفقوا على أن حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح ، وبالوطء الحلال بملك اليمين ، وبالوطء فى النكاح الفاسد، ولكن هل يشترط فى تحريم المرأة الدخول بابنتها ؟

ذهب الأئمة الأربعة إلى القول بعدم اشتراط الدخول بالبنت فى تحريم الأم وهو مذهب جمهور الصحابة ، وأكثر أهل العلم عليه حتى كان من قواعدهم المشهورة قولهم: « العقد على البنات يحرم الأمهات » وعلى ذلك يحرم على الرجل أن يتزوج بأم من عقد عليها ولم يدخل بها ، وإذا حصل وتزوج بها كان النكاح باطلاً يجب فسخه.

وذهب داود الظاهرى وبشر المريسى والزبير ومجاهد إلى القول بأنه لا يحرم على الرجل أن يتزوج بأم من عقد عليها ولم يدخل بها ، لأن العقد على البنت عندهم لا يحرم الأم حتى يصحبه دخول ، وعلى هذا لو عقد على أم من عقد عليها ولم يدخل بها يكون النكاح صحيحاً .

واستدل داود الظاهرى ومن معه بقوله تعالى : ﴿ وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية : أنهم قالوا : إن الله سبحانه ذكر أمهات النساء ، وعطف عليها الربائب ، ثم أعقبهما بذكر الشرط وهو الدخول فينصرف الشرط إليهما ، ومما يؤيد أن الشرط راجع إليهما جميعاً أنه روي عن على بن أبى طالب ذلك ، وقالوا أيضاً : يصح أن يكون الموصول وهو قوله تعالى : ﴿ اللاتى دخلتم بهن ﴾ صفة للجملتين فيتقيدا بالدخول، ويصير معنى الآية هكذا : وأمهات نسائكم اللاتى دخلتم بهن وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن .

يقال للظاهرية ومن معهم فى الآية : إن محل رجوع الشرط المذكور فى آخر كلمات معطوف بعضها على بعض للجميع إذا كان مصرحاً به ، وأما الصفة المذكورة فى آخر الكلام تنصرف إلى ما يليها فقط ، فإنك إذا قلت مثلاً : جاءني محمد وخالد العالم ، فإن صفة العلم تقتصر على خالد فقط ، وقوله تعالى : ﴿ اللاتى دخلتم بهن ﴾ وصف بالدخول فيقتصر على ما يليه فقط .

وأما رواية أن على بن أبى طالب قال ذلك فإنه رواها عنه فلاس بن عمر الهجرى ، وقد ضعفها العلماء ، قال القرطبى : وحديث فلاس عن على لا تقوم به حجة ، ولا تصح روايته عند أهل العلم بالحديث ، والصحيح عنه مثل قول الجماعة ، والقول بأن الموصول يصح أن يكون صفة للجملتين باطل ؛ لأنه لو كان وصفاً =

. . . .

= لهما للزم أن يكون وصفاً لمعمولى عاملين مختلفين ، لأن العامل فى أمهات نسائكم الإضافة وفى نسائكم حرف الجر وهو « من » ، فلو كان الدخول صفة لهما لأدى إلى اختلاف العامل فى الصفة ، واختلاف العامل على معمول واحد باطل كالعطف على معمولى عاملين مختلفين ، فتعين أنه ليس صفة عائدة إليهما ، بل يجب أن يكون صفة لواحد منهما وما يليه أولاً ، على أن الاحتياط فى الفروج يقضى أن يجعل شرطاً فى الربيبة فقط .

وأما الجمهور فقد استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب فيقول الله تعالى : ﴿ وأمهات نسائكم ﴾ ، ووجه الدلالة من الآية أنهم قالوا : إن الله سبحانه وتعالى ذكر تحريم أمهات النساء مطلقاً من غير قيد بالدخول ، فتحرم أمهات النساء ولو لم يدخل بهن ، ومما يؤيد إطلاق الآية الكريمة ما روي عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ، أنه قال فى هذه الآية : « المرأة مبهمة فأبهموا ما أبهم الله » أى أطلقوا ما أطلقه الله وعمموا حكمها فى كل حال ، ولا تفصلوا بين المدخول بها وبين غيرها ، وأيضاً فإن المعقود عليها يصدق عليها أنها من نسائه ، فتدخل فى قوله تعالى : ﴿ وأمهات نسائكم ﴾ .

وأما السنة فأولاً : ما روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إذا نكح الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها ، فله أن يتزوج ابنتها، وليس له أن يتزوج الأم » .

وثانياً : ما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال : « إذا نكح المرأة ، فلا يحل له أن يتزج أمها دخل بالبنت أو لم يدخل ، وإن تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج البنت » . أخرجاه فى الصحيحين .

فهذه الأحاديث صريحة فى عدم حل أم الزوجة مطلقاً دخل بها أو لم يدخل .

وأما المعقول فإنهم قالوا : إن هذا النكاح يفضى إلى قطيعة الرحم ، لأنه إذا طلق البنت وتزوج أمها حملها ذلك على الضغينة التى هى سبب لقطيعة الرحم ، وكل ما يفضى إلى قطيعة الرحم تحرمه الشريعة الإسلامية ، لذلك نجدها تحرم الجمع بين المرأة وأختها وبين المرأة وبنتها خوفاً من قطيعة الرحم . وهذا المعنى يستوى فيه ما إذا دخل بالبنت وما إذا لم يدخل بها ، بخلاف الأم حيث قلنا : لا تحرم بنتها بمجرد العقد عليها، لأن إباحة نكاح البنت بعد العقد على أمها لا يفضى إلى القطيعة المحرمة ، =

خصوصها بالتحريم ، كخصال الكفارة لم يخص واحدة منها فى خصوصها بالإيجاب ، ولأنه إذا وجبت إحدى الخصال لا بعينها فقد حرم تركها ، فيصير المحرم ترك خصله لا بعينها ، وهذا تحريم على التخيير .

قُلْتُ : لا نسلم تحريم إحدى الأختين لا بعينها ، بل متعلق التحريم هو المجموع عيناً .

والقاعدة : أن تحريم المجموع ، أو نفى المجموع يكفى فى الخروج عن عهدته فرد منه ، فمن تَرَكَ ركعة من خمس ركعات فى الظهر لم يعص الله - تعالى - بصلاة الظهر خمس ركعات ؛ لأن المطلوب هو عدم ذلك المجموع، وعدم المجموع يصدق بأى جزء كان من أجزائه وهو الجواب عن الأم وابنتها، والمحرم فى خصال الكفارة إنما هو ترك المجموع ؛ لأنه لما وجبت واحدة لا بعينها حرم نقيضها وهو إيجاب جزئى ، ونقيض الموجبة الجزئية إنما هو السَّالبة الكلية ، فما يتعين أنه ترك فرداً لا بعينه حتى يترك كل فرد ، فترك كل فرد هو المحرم عيناً ، فظهر أن التحريم فى هذه الصور كلها إنما هو متعلق بعين المجموع ، لا بالمشترك بين أفراده ، فما اجتمع تحريم مشترك وتخيير بين جزئياته .

« فوائد »

فى الفرق بين أسمائه ، فالمعصية لغة : من الشدة والامتناع ، ومنه العصا لامتناع أجزائها ، والتفافها ، واستعصاء الأمر على الإنسان امتناعه ، واستعصاء الحب أو غيره على النضج فى النار ، وعند الطبخ امتناعه ،

= وذلك لما هو معروف عن الأم من الشفقة على بنتها ، فهى تؤثرها علي نفسها بخلاف البنت فإنها لا تؤثر أمها على نفسها .

يتبين لنا من بيان الأدلة ومن مناقشة أدلّة المخالفين للجمهور رجحان مذهب الجمهور لقوة أدلتهم وسلامتها من الطعن وعدم قوة معارضة غيرها لها .

والعاصى ممتنع عن طاعة الأمر ، فسمى فعله معصيةً من العصيان ، والمحرم الممنوع والمحظور أشدُّ منه فى المنع من جهة شدة الوعيد ، ومنه الحظيرة التى تُعمل حول مراعى الغنم تمنعها من السباع ، فالوعيد هو كذلك الحائط حول الغنم ؛ لأن الوعيد يمنع الإقدام كما تمنع هى السِّباع ، والذَّنْبُ مأخوذ من الطرف ومنه أذناب الدواب ؛ لأنها أطرافها وهى أخسها ، فالمذنب اتصف بأخس الأحوال ، وصار لسبب ذلك من أطراف الناس ، والزجر المنع بالقول العنيف المتضمن للوعيد ، والزجر قد يكون بغير القول ، بل بتحقق الفعل المؤلم عند المخالفة ، والقبيح ما فيه نُفْرة النفوس ، فاستعماله فى حق الله - تعالى - مجاز تشبيه .

« تنبيه »

قال سَيْفُ الدِّينِ : المحرم هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجهٍ ما من حيثُ هو فعل له ، قال : فالقيد الأول لخروج الواجب والمندوب ، والثانى لإخراج المخير كما تقدم فى الواجب ، والثالث لإخراج المباح إذا استلزم تركه واجباً ، فإنه يذم عليه لكن من جهة أنه ترك واَجِباً ، وقد تقدم أن المخير لا يدخل فى هذا الباب ، ووافقه على دخول المخير أبو عمرو بن الحاجب فى «مختصره» ، وهو وهم لما تقدم ، وأمَّا بقية القيود فحسنة ، وقد علمت أنَّ هذه الحدود مستبعدة من جهة أن المقصود تحديد للأحكام ، ولم تحدد إلا متعلقاتها ، فحكم الله - تعالى - التحريم لا المحرم ، والحد إنما ذكر للمحرم الذى هو فعل العبد .

« مسألة »

قال سَيْفُ الدين [1] : يجوز عندنا تحريم أحد الشيئين لا بعينه خلافاً

---

(١) الإحكام ١/١٠٦ .

للمعتزلة[1] ؛ لإمكان أن يقول : حرمت عليك كلام زيد أو عمرو ،

(١) نشأت في أوائل القرن الثانى الهجرى فى العصر الأموى بمدينة البصرة ، وقد شغلت الفكر الإسلامى فى العصر العباسى زمناً طويلاً .

وأساس نشأتها : اختلاف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصرى فى حكم مرتكب الكبيرة ، يحدثنا الشهرستانى فى الملل والنحل عن هذا فيقول :

« دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر وللكبيرة عندهم كفر يخرج عن الملة وهم الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الدين ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ » .

فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء - وكان من ستتابى مجلس الحسن - وأنا لا أقول : إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر .

واعتزل إلى أسطوانة من المسجد ، وأخذ يقرر هذا الحكم فقال :

« إن مرتكب الكبيرة فاسق لأنه لم يستجمع خصال الخير حتى يسمى مؤمناً وليس بكافر لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو مخلد فى النار لكن يخفف عنه العذاب فتكون دركته فوق دركة الكفار ، ويجوز إطلاق اسم المسلم عليه تمييزاً له عن الذمى » .

قال الحسن البصرى عند قيام واصل من مجلسه : اعتزلنا واصل ، فكان هذا سبباً فى تسميتهم بالمعتزلة كان هذ بالبصرة ، وقد انتشر الاعتزال بالعراق واعتنقه بعض خلفاء بنى أمية ، وفى العصر العباسى كان المعتزلة مدرستان : إحداهما بالبصرة ، والأخرى ببغداد ، وقام بين المدرستين جدال وخلاف كبير .

ولم يكتف بعض خلفاء العباسيين مثل المأمون باعتناق مذاهب المعتزلة ، بل عملوا على حمل الناس عليه ، وكانت فتنة شوهت سمعة المعتزلة ، وقضت على مكانتهم بين الأمة حينما زال سلطان مؤيديهم من العباسيين .

وكانوا يعتمدون فى الاستدلال على عقائدهم بالقضايا العقلية ، ولا يحد عن ثقتهم بالعقل إلا احترامهم لأوامر الشرع . ولذلك حكموا العقل فى كل شئ ، وحاولوا الوصول عن طريقه إلى كل شئ . =

حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ، ولست أحرم عليك الجمع ، ولا واحداً بعينه ، وهذا معقول غير ممنوع ، وليس المحرم المجموع لتصريحه بنقيضه .

وجوابه : قد تقدم ، ونحن نمنع أن ما قاله متصور فى غير تحريم المجموع ، فإنَّه إذا قال : خصوص أحدهما لا أريده فلم يَبْقَ بعد الخصوص إلا المشترك ، وإذا منعه من إدخال الماهية المشتركة فى الوجود امتنع كل فرد ؛ لأنه لو دخل

= وكان لهذا المسلك أثر لنشأتها فى بيئة مليئة بعقائد مختلفة ونحل متباينة يهودية ونصرانية ، ومجوسية وغيرها ، كما كان لدراستهم الفلسفية أثر كبير فى آرائهم .

أهم مبادئهم :

١ - قولهم بالحسن والقبح العقليين : فالعقل عندهم يدرك حسن الأشياء وقبحها، ويدرك حكم الله الحسن بطلب فعله ، وفى القبح بطلب تركه ، وبنوا آراءهم فى العقائد على هذا المبدأ .

٢ - طريق وجوب المعرفة بالعقل لا الشرع .

٣ - الإيمان تصديق وعمل .

٤ - مرتكب الكبيرة الذى مات ولم يتب من ذنبه فى منزله بين المنزلتين .

٥ - صفة القدم خاصة بذات الله وصفة الوحدانية ، ولهذا أنكروا صفات المعانى حتى لا يتعدد القدماء .

٦ - يجب على الله تعالى تنفيذ وعده ووعيده ، وإرسال الرسل لعباده وتأييدهم بالمعجزات ، ورعاية الصلاح والأصلح لخلقه .

٧ - العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه .

٨ - لا يأمر الله إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره فهو يريد الخير ولا يريد الشر .

٩ - استحالة رؤية الله تعالى لاقتضائها المشابهة للحوادث .

١٠ - إنكار الشفاعة لمرتكبى الكبائر .

١١ - وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

١٢ - تأويل المتشابه من القرآن والسنة . ينظر فى هذا كتب السير والفرق .

فرد لدخل فى ضمنه المشترك ، وإذا امتنع كل فرد صار المحرم « كل » لا «كلى » ، لتحريم الخنازير يحرم كل خنزير ، لا المشترك الكلى بين الخنازير ، فما قاله غير متصور أصلاً ، والحق فى هذا ما نسبه للمعتزلة دون ما نسبه لأصحابنا .

قوله : « المباح ما أعلم فاعله ، أو دل على أنه لا ضرر عليه فى فعله ، ولا فى تركه ، ولا يقع فى الآخرة إلى قوله .... : فى المندوب » .

هذا كما تقدم تعريف بحيثية الوصف لا بذات الوصف كما تقدم فى حد الواجب ؛ فإنَّ المباح قد لا يكون له فاعل حتَّى يعلم ، ولا يخرج عن كونه مباحاً .

ثم قوله : « اعلم » يحتمل أموراً ؛ لأن العرب تقول : أعلم وعلَّم - بتشديد اللام - إذا وضع علامة على الشئ ، ومنه قول كتاب القضاة فى السجلات وأعلم تجب شهادة كل واحد منهما علامة الأداء والقبول ، وأَعْلَمَ زيدٌ عمراً إذا أخبره ، وأعلمه إذا حصل له العلم ، وتكون الهمزة للتعدية لمفعول ثالث، والمدخول فى العلم نحو أَنْجَدَ ، وأَتْهَمَ ، وأصبح ، وأمسى إذا دخل نجد ، وتِهَامَة [1] ، والصباح ، والمساء .

والدليل أيضاً فى الاصطلاح : لما أفاد علماً ، وفى اللغة للمرشد كيف كان

---

(١) بالكسر قال أبو المنذر : « تهامة » تساير البحر ، منها مكة ، قال : والحجاز ما حجز بين تهامة والعروض ، وقال الأصمعى : إذا خلفت عمان مصعداً فقد انجدت ، فلا تزال منجداً حتى تنزل فى ثنايا ذات عرق ، فإذا فعلت ذلك فقد أتهمت إلى البحر، وأرض تهامة قطعة من اليمن ، وهى جبال مشتبكة أولها فى البحر القلزمى ومشرفة عليه، وحدودها فى غربيها بحر القلزم ، وفى شرقيها جبال متصلة من الجنوب إلى الشمال ، وطول أرض تهامة من [الشرجة] إلى عدن على الساحل اثنتا عشرة مرحلة ، وفى شرقيها مدينة صعدة وجرش ونجران ، وفى شمالها مكة وجدة ، وفى جنوبها صنعاء نحو عشرين مرحلة . الروض المعطار : ١٤١ ، وانظر معجم ما استعجم : ٥ . وقال المدائنى: تهامة من اليمن ، وهو ما أصحر منها إلى حد فى باديتها ، ومكة من تهامة .

ينظر : معجم البلدان : ٢/ ٧٤ .

أفاد علماً أو ظناً ، فإن أراد بقوله : أعلم ، وضع العلامة ، كان هذا كافياً عن قوله : أو دل لشموله ، وإن أراد الإخبار فلا يعم ؛ لأن الإباحة قد تستفاد من فعله عليه السلام ، أو تقريره من غير إخبار ، لكن كان يمكنه أن يأتي بعبارة مفردة تنوب منابها كلفظ الطريق الشامل لقيد العلم ، والظن ونحو ذلك ، وإنْ أرَاد تحصيل العلم لم يشمل المباح ؛ لأنه قد يكون مظنوناً، فإن أراد بقوله : « دل » مطلق ما يفيد ، سواء كان يفيد علماً أوْ ظناً على مقتضى اللغة صح ، غير أنه تطويل لعدوله عن العبارةِ المفردة نحو بين لفاعله، وأرشد إلى غير ذلك من العبارات المقررة الشاملة .

وقوله : « فى الآخرة » متعلق بعدم الضرر والنفع معاً ؛ لأن المباح قد يكون فيه نفع وضرر فى الدنيا ، وأكثر المباحات كذلك من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، وغيرها ، لا بد من التعب فى كسبها ، وتحصيلها ، وتناولها ، والانتفاع بملابستها فى الأجسام فى عاجل فى الدنيا ، أما الآخرة فلا أثر لجميع ذلك فيها إلا أن يكون وسيلة لمأمورٍ ، كمن ينام نهاراً ليتهجد بالليل ، ونحوه، ولذلك كان ينبغى أن يزيد فى الحَدّ من حيث هو مباح ليخرج عنه فاعل المباح الذى يترك به واجباً ، أو يستعين به على واجب ، فإن الأول يتضرر فى الآخرة ، والثانى ينتفع فى الآخرة ، لكن لأجل ما أدّى إليه المباح لا للمباح، وصدق أن فاعل المباح انتفع وتضرّر .

« فائدة »

تقول العرب : حلال طِلق بكسر الطاء ، ووجه طَلْقٌ بفتحها .

وقوله : وقد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه مباح ، وإنْ كان تركه محظوراً، كوصف ذمّ المرتد بأنه مباح ، هذا التفسير هو اصطلاح المتقدمين ، وتفسير المباح بمستوى الطّرفين هو اصطلاح المتأخرين ، وقد تقدم بسطه عند تقسيم الأحكام إلى خمسة ، والاستشهاد بالحديث .

« تنبيه »

وافقه « المنتخب » ، وأسقطه « التنقيح » .

وقال فى « الحاصل » : هو المأذون فى فعله ، وتركه شرعاً من غير حمد، ولازم فى أحد طرفيه ، وهو أحسن من تعريف الأصل ؛ لأنه تَعْرِيْفٌ بذوات الأوصاف دون حيثياتها ، ولأنه بلفظ مفرد من غير ترديد بين ما علم ودل .

وفى « التحصيل » ما علم فاعله أو دلّ ، فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر شرعاً ، وعليه ما على أعلم أو دل .

« مسألة »

قال سَيْفُ الدِّينِ : اختُلِفَ فى المباح هل هو حسن أم لا ؟

والحق أنَّه إنْ أريد بالحسن ما لفاعله أنْ يفعله فهو حسن ، وإن أريد ما يحمد فاعله ، فليس بحسنٍ .

قوله : فى المندوب . . . . إلى آخره ، فقوله : إن الله أحبه أى يعامل فاعله معاملة المحب بصيغة اسم المفعول ، وإلا فحقيقة المحبة مستحيلة على الله تعالى ؛ لأنه ميل بالطبع ، وهو على الله محال .

« تنبيه »

قال فى « المنتخب » : وقد يُسَمَّى المندوب مرغباً فيه وسنّةً .

وقيل : كل ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر الرسول - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - أو بإدامته عليه فهو سنة .

فقوله : وقيل : ولم يذكر السنة يشعر بأنه فى المندوب ، وإنما هو قول فى السنة ، فصار لفظه لا يوفى بمعنى الأصل ، ثم قوله مأخوذ من الإدامة ، ولذلك سمى الختان سنة ، يشعر بأن الختان إنما سمى سنة ؛ لأن أثره يدوم ،

ولفظ الأصل ، إنما قال : « الخِتَانُ مِنَ السُّنَّة » ، ولا يراد به أنه غير واجب ، فجعله عائداً إلى أصل الكلام من أنَّ السُّنَّة تطلق على الواجب ، وكذلك لفظ « التحصيل » يوهم ذلك ، وأعرض « الحاصل » و« التنقيح » عن ذلك .

« فائدة »

الندب لغة : الدعاء [1] إلى أمر مهم ، كما قال الشاعر [2] [البسيط] :

لا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِيْنَ يَنْدُبُهُمْ ... لِلنَّائبات عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا [3]

« مسألة »

قال سيف الدين : **قال الأكثرون** : المندوب ليس من التكليف ؛ لأن له تركه، فلا كلفة كالمباح .

---

(١) ينظر : البحر المحيط للزركشى : ١/ ٢٨٤ ، البرهان لإمام الحرمين : ١/ ٣١٠، سلاسل الذهب للزركشى ص ١١١ ، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى : ١/١١١ ، نهاية السول للأسنوى : ١/ ٧٧ ، زوائد الأصول له ص ١٦٨ ، منهاج العقول للبدخشى: ١/ ٦٢ ، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ١٠ ، التحصيل من المحصول للأرموى : ١/ ١٧٤ ، المستصفى للغزالى : ١/ ٧٥ ، حاشية البنانى : ١/ ٨٠، الإبهاج لابن السبكى : ١/ ٥٦ ، الآيات البينات لابن قاسم العبّادى : ١/ ١٣٥ ، حاشية العطار على جمع الجوامع : ١/ ١١٢ ، المعتمد لأبى الحسين : ١/ ٤، تيسير التحرير لأمير بادشاه : ٢/ ٢٢٢ ، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى : ١/ ٢٢٥ ، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ٢/ ١٢٣ ، الموافقات للشاطبى : ١/ ١٠٩ ، ١/ ١٣٢ ، ميزان الأصول للسمرقندى : ١/ ١٣٥ ، الكوكب المنير للفتوحى ص ١٢٥ .

(٢) قريط بن أنيف العنبرى التميمى ، شاعر جاهلى ، فى حياته غموض ، له مختارات فى ديوان الحماسة لأبى تمام ، وقال: إنها لبعض بلعنبر ولم يسمه .

(٣) ينظر : التبريزى : ١/ ٥ - ١١ ، المرزوقى ١ : ٢٢ ، شرح شواهد المغنى ص ٢٥، الأعلام : ٥/ ١٩٥ .

وقال **الأستاذ أبو إسحاق** : هو من التكليف ؛ لأن العلم بأنه سبب للثواب يوجب تحمل المشقة فى فعله لتحصيل الثواب .

جوابه : أنه غير ملجأ لذلك بالإكراه الشرعى ، والمشقة إنما تنشأ عن الإلجاء، والمختار لا مشقة عليه .

قوله : « المكروه يقال بالاشتراك على ثلاثة إلى آخره » .

اعلم أنَّ قدماء العلماء - رضى الله عنهم - كانوا يكثرون من إطلاق المكروه على المحرم لئلا يتناولهم الإطلاق فى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل : ١١٦] فيحددون صورة اللفظ ، وإن لم يرد إلا فى تحريم ما لم يحرمه الله تعالى كالسائبة [١] ونحوها .

قال إمام الحرمين فى « النهاية » : إنما يقال على ترك الأولى إن كان منضبطاً نحو الضحى ، وقيام الليل ، وما لا تحديد له ، وما لا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً ، وإلا لكان الإنسان فى كل وقت ملابساً لمكروهات كثيرة من حيث إنه لم يتصدق بأحد ثيابه ، أو لم يقم فيصلى ركعتين ، أو يعود مريضاً فى المدينة إلى غير ذلك .

وزاد **الآمدى** معنى رابعاً : إطلاقه على ما يغلب على الظن حله ، لكن فى القلب منه حرارة كلحم الضبع .

---

(١) السائبة : قال أبو عبيدة : السائبة البعير الذى يُسيّب ، وذلك أن الرجل من أهل الجاهلية كان إذا مرض أو غاب له قريب نَذَرَ فقال : إنْ شفانى اللهُ تعالي أو شفى مريضى أو عاد غائبى ، فناقتى هذه سائبة ، ثُمَّ يسيّبها فلا تحبس عن رعى ولا ماء ولا يركبها أحدٌ .

ينظر : تفسير البغوى : ٢/ ٧٠ ، عمدة التفاسير : ٣/ ٢٤٥ .

« فائدة »

المكروه من الكريهة ، وهى الشدّة فى الحرب ، ومنه سمى يوم الحرب يوم كريهة ، وقوله تعالى : ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً ﴾ [الأحقاف : ١٥] أى فى شدائد ونحو ذلك الكراهة والكراهية [١] .

« مسألة »

قال سيف الدين : اختلف فى المكروه هل هو من التكليف كما تقدم فى المندوب سؤالاً وجواباً ؟

* * *

(١) الكَرْهُ : ويُضَمُّ : الإباء ، والْمَشَقَّةُ ، أو بالضَّمِّ : ما أكْرَهْتَ نَفْسَكَ عليه ، وبالفتح : ما أكرهك غيرُك عليه . كرِهَهُ - كسَمِعَهُ - كَرْهاً ، ويُضَمُّ ، وكراهَةً ، وكراهِيَةً بالتَّخْفِيفِ ، ومكْرَهَةً ، وتُضَمُّ راؤُهُ ، وتكرَّهَهُ ، وشىءٌ كَرْهٌ بالفتح ، وكخَجِل، وأمير : مكْروهٌ ، وكرَّهَه إليه تكْرِيهاً صيَّرَهُ كرِيهاً وما كانَ كرِيهاً ، فَكَرُهَ ككرُمَ .

ينظر : ترتيب القاموس : ٤/٤٤ ، لسان العرب : ٥/٣٨٦٥ .

التَّقْسِيمُ الثَّانِى

قال الرازى : الْفِعْلُ إِمَّا أَنْ يكُونَ حَسَناً أَوْ قَبِيحاً .

وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فيه :أَنَّ الإِنْسَانَ إِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ فِعْلُهُ ، ولَيْس هُوَ عَلَيَ حَالَة التَّكْلِيفِ ، وَإِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ الْفِعْلُ ، وَهُوَ عَلَيَ حَالَةِ التَّكْلِيفِ .

وَالأَوَّلُ : كَفِعْلِ النَّائِمِ ، وَالسَّاهِى ، وَالمَجْنُونِ ، وَالطِّفْلِ ؛ فَهَذِه الأَفْعَالُ لا يُتَوَجَّهُ نَحْوَ فَاعِلِيهَا ذَمٌّ وَلا مَدْحٌ ، وَإِنْ كَانَ قَدْ يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوبُ ضَمَانٍ وَأَرْشٍ فِى مَالِهِمْ ، وَيَجِبُ إِخْرَاجُهُ عَلَيَ وَلِيِّهِمْ .

وَالثَّانِى : ضَرْبَانِ ؛ لأَنَّ الْقَادِرَ عَلَيْه ، الْمُتَمَكِّنَ مِنَ العِلْمِ بِحَالِه ، إِنْ كَانَ لَهُ فِعْلُهُ ، فَهُوَ الْحَسَنُ ؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ، فَهُوَ الْقَبِيحُ .

ثُمَّ قَالَ أَبُو الحُسَيْنِ الْبَصْرِىُّ رَحِمَهُ اللهُ : الْقَبِيحُ هُوَ : الَّذِى لَيْسَ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْهُ ، وَمِنَ الْعِلْمِ بِقُبْحِه أَنْ يَفْعَلَهُ ، وَمَعْنَى قَوْلِنَا : « لَيْس لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ » مَعْقُولٌ لا يَحْتَاجُ إِلى تَفْسِيرٍ ، وَيَتْبَعُ ذَلِكَ أَنْ يَسْتَحِقَّ الذَّمَّ بِفِعْلِهِ ، وَيُحَدُّ أَيْضاً بِأَنَّهُ الَّذِى عَلَيَ صِفَةٍ لَهَا تَأْثِيرٌ فِى اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ .

وَأَمَّا الحَسَنُ ، فَهُوَ : مَا لِلْقَادِرِ عَلَيْه ، الْمُتَمَكِّنِ مِنَ الْعِلْمِ بِحَالِه ، أَنْ يَفْعَلَهُ ، وَأَيْضاً: مَا لَمْ يَكُن عَلَيَ صِفَةٍ تُؤَثِّرُ فِى اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ .

وَأَقُولُ : هَذِهِ الحُدُودُ غَيْرُ وَافِيَةٍ بِالْكَشْفِ عَنِ الْمَقْصُودِ .

أَمَّا الأَوَّلُ ، فَنَقُولُ : مَا الَّذِى أَرَدتَّ بِقَوْلِكَ : « لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ » ؟ فَإِنَّهُ يُقَالُ

لِلْعَاجِزِ عَنِ الفعْلِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ ، ويُقَالُ للْقَادرِ علَى الْفعْلِ ، إِذَا كَانَ مَمْنُوعاً عَنْهُ حِسا : لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ ، ويُقَالُ للْقَادرِ ، إِذَا كَانَ شَدِيدَ النَّفْرَةِ عَنِ الْفعْلِ : لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ ، وقَدْ يُقَالُ للْقَادرِ ، إِذَا زَجَرَهُ الشَّرْعُ عَنِ الفعْلِ : إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ .

وَالتَّفْسيرَانِ الأَوَّلانِ غَيْرُ مُرَادَيْنِ لا مَحَالَةَ ؛ وَالثَّالِثُ غَيْرُ مُرَادٍ أَيْضاً ؛ لأَنَّ الْفعْلَ قَدْ يَكُونُ حَسَناً مَعَ قِيَامِ النَّفْرَةِ الطَّبِيعِيَّةِ عَنْهُ ، وبِالْعَكْسِ .

وَالرَّابِعُ أَيْضاً غَيْرُ مُرَادٍ ؛ لأَنَّهُ يُصَيِّرُ الْقَبِيحَ مُفَسَّراً بِالْمَنْعِ الشَّرْعِيِّ .

فَإِنْ قُلْتَ : الْمُرَادُ مِنْهُ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّوَرِ الأَرْبَعِ مِنْ مُسَمَّى الْمَنْعِ .

قُلْتُ : لا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذِهِ الصُّوَرَ الأَرْبَعَ تَشْتَرِكُ فِي مَفْهُومٍ وَاحِدٍ ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الْمَفْهُومَ الأَولَ مَعْنَاهُ : أَنَّهُ لا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْفعْلِ ، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْعَدَمِ ، وَالْمَفْهُومَ الرَّابِعَ مَعْنَاهُ : أَنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَيْهِ ؛ وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْوُجُودِ ، وَنَحْنُ لا نَجِدُ بَيْنَهُمَا قَدْراً مُشْتَرَكًا .

وَأَمَّا قَوْلُهُ : « وَيَتْبَعُ ذَلِكَ أَنْ يَسْتَحِقَّ الذَّمَّ بِفِعْلِهِ » قُلْنَا : لَمَّا فَسَّرْتَ الْقَبِيحَ : بِأَنَّهُ الَّذِي يُسْتَحَقُّ الذَّمُّ بِفِعْلِهِ ، وَجَبَ تَفْسِيرُ الاسْتِحْقَاقِ ، وَالذَّمِّ .

فَأَمَّا الاسْتِحْقَاقُ ، فَقَدْ يُقَالُ : الأَثَرُ يَسْتَحِقُّ الْمُؤَثِّرَ ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّه يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ لِذَاتِهِ ، وَيُقَالُ : الْمَالِكُ يَسْتَحِقُّ الانْتِفَاعَ بِمِلْكِهِ ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ ذَلِكَ الانْتِفَاعُ .

وَالأَوَّلُ ظَاهِرُ الْفَسَادِ ، وَالثَّانِي يَقْتَضِي تَفْسِيرَ الاسْتِحْقَاقِ بِالْحَسَنِ ، مَعَ أَنَّهُ فَسَّرَ الْحَسَنَ بِالاسْتِحْقَاقِ ؛ حَيْثُ قَالَ : الْحَسَنُ هُوَ الَّذِي لا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الذَّمَّ ؛ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ ، وَإِنْ أَرَادَ بِالاسْتِحْقَاقِ مَعْنًى ثَالِثًا فَلابُدَّ مِنْ بَيَانِهِ .

وَأَمَّا الذَّمُّ ، فَقَدْ قَالُوا : إِنَّهُ قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ ، أَوْ تَرْكُ قَوْلٍ أَوْتَرْكُ فِعْلٍ يُنْبِئُ عَنِ اتِّضَاعِ حَالِ الْغَيْرِ .

فَنَقُولُ : إِنْ عَنَيْتَ بِالاتِّضَاعِ : مَا يَنْفِرُ عَنْهُ طَبْعُ الإِنْسَانِ ، وَلَا يُلَائِمُهُ ، فَهَذَا مَعْقُولٌ ؛ لَكِنْ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلَا يَتَحَقَّقَ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ فِى حَقِّ اللهِ تَعَالَى ؛ لِـمَا أَنَّ النَّفْرَةَ الطَّبِيعِيَّةَ عَلَيْهِ مُمْتَنِعَةٌ ، وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْراً آخَرَ ، فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِهِ .

واعْلَمْ : أَنَّ هَذِهِ الإِشْكَالَاتِ غَيْرُ وَارِدَةٍ عَلَى قَوْلِنَا ؛ لأَنَّا نَعْنِى بِالْقَبِيحِ : الْمَنْهِىَّ عَنْهُ شَرْعاً ، وَبِالْحَسَنِ : مَا لَا يَكُونُ مَنْهِيّاً عَنْهُ شَرْعاً ، وَتَنْدَرِجُ فِيهِ أَفْعَالُ اللهِ تَعَالَى ، وَأَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ : مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَالْمَنْدُوبَاتِ وَالْمُبَاحَاتِ ، وَأَفْعَالُ السَّاهِى وَالنَّائِمِ وَالْبَهَائِمِ .

وَهُوَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِ مَنْ قَالَ : الْحَسَنُ مَا كَانَ مَأْذُوناً فِيهِ شَرْعاً ؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلَا تَكُونَ أَفْعَالُ اللهِ تَعَالَى حَسَنَةً ، وَلَوْ قُلْتَ : « الْحَسَنُ : هُوَ الَّذِى يَصِحُّ مِنْ فَاعِلِهِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْهُ شَرْعاً » خَرَجَ عَنْهُ فِعْلُ النَّائِمِ وَالسَّاهِى وَالْبَهِيمَةِ ، وَيَدْخُلُ فِيهِ فِعْلُ اللهِ تَعَالَى ؛ لأَنَّ وُجُوبَ ذَلِكَ الْعِلْمِ لَا يُنَافِى صِحَّتَهُ ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقُ .

قال القرافى : قوله : « الفعل إمَّا أن يكون حسناً أو قبيحاً » .

أى التقسيم الثالث

تقريره : أن الكلام الذى نقله هو كلام أبى الحسين فى «المعتمد» نص المسطرة .

ومعنى قوله : « القادر عليه » احترازاً عن العاجز ، فإن العجز عن الواجب يبطل حسنه ، وعن ترك المحرم يبطل قبحه ، « والعالم بحاله » ، احترازاً من

الواطىء أجنبيةً يظنها امرأته ، فإنَّه غير عاصٍ ، وكذلك الواطىء لزوجته يظنها أجنبيةً فإنه عاصٍ .

مع أنَّ الفعل فى نفس الأمر فى الأول قبيح ، وفى الثَّانى حسن ، وإنما أُحيل المدح ، والذم بسبب عدم العلم ، فلذلك اشترط العلم بحال الفعل ، فإن كان مأذوناً له فى أحد الوصفين فهو الحسن ، وإلا فهو القبيح .

وقوله : « على صفة تؤثر فى استحقاق الذم » .

يريد بالصفة المفسدة على أصله فى الاعتزال ، فإنه كلام « أبى الحسين » ، وجعل الحسن ما ليس فيه هذه الصفة ، ولم يشترط فيه أن يكون فيه مصلحة، كما قلنا نحن : الحسن ما ليس منهياً عنه ، ولم نشترط أنْ يكون مأموراً به ليعم تناوله عندهم وعندنا .

وقوله فى تفسير ليس له أن يفعله : والرابع غير مراد ؛ لأنه يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى .

معناه : وأنتم لا تقولون به إنما يفسر القبح بالمنع الشرعى أهل السنة ، أما المعتزلة فلا .

وقوله : « لا يجد مشتركاً بين الوجود والعدم » ممنوع ، بل النقيضان مشتركان فى التناقض ، وهما وجود وعدم ، ويشترك الوجود والعدم فى الإمكان فى الممكن الخاص ، والمعلومية ، والمذكورية ، وأنهما ليسا بسوادٍ ، ولا بياضٍ ، ولا جسم ، ولا حجر ، وغير ذلك مما لا نهاية له من الأمور السلبيّة المشتركة بينهما ، مع أن أبا الحسين لم يذكر إلا قوله : ليس له أن يفعله، وهذا سلب أمكن الاشتراك فيه ، نعم لو ادعى الاشتراك فى أمر ثبوتى تعذر بين الوجود والعدم فى ذاتيهما لا فى أمر خارج عنهما ، فإنَّ وجود الحركة وعدمها يعتوران على الجسم ، والجسم مشترك بينهما خارج عنهما ، وكذلك العلم وعدمه ، والإرادة وعدمها محالها مشتركة بين هذه النقائض ،

وهى وجودية ، وظهر أنّ الوجود والعدم يشتركان فى الأُمور الوجودية والعدمية ، فدعوى عدم الاشتراك لا تتم .

وقوله فى تفسير الاستحقاق : « الأول ظاهر الفساد » .

يعنى : أن الذم ليس مؤثراً فى فاعل القبيح ، بل الذم لا يؤثر فى شىء لتعذر التأثير فى الكلام ، والذم إنما هو كلام ، وإلزامه الدور على الثانى غير لازم ؛ لأنَّ مدلول الاستحقاق قد يكون مجهولاً لشخصٍ ، والحسن معلوماً له ، وبالعكس عند شخص آخر ، والحدود والرسوم إنَّما هى بحسب حال السائل ، فربَّ شخصٍ يعرف الحقيقة لازماً ، فيعرف له بذلك اللازم ، وغيره بجهله ، فلا يعرف له به ، أو يقول : ليس معنى أن المَالك يستحق الانتفاع بملكه أنه يحسن منه ذلك ، بل معناه أنَّ الله - تعالى - أذن له فيه ، وهو أخص من الحسن ؛ لأن الحسن هو الذى لا نهى فيه ، وعدم النهى أعم من ثبوت الإذن ، بدليل فِعْل البهائم ، وحينئذ تقول : لفظ الإذن لم يقع فى تفسير الحسن أصلاً فلا دور ، وقد تكون الألفاظ يجهل منها ما هى موضوعة له ، وإن كانت المعانى فى أنفسها معلومة كما تقدم بسطه فى حد العلم ، وإنَّه يصح تعريفه بالمعلوم كما تقدَّم تمامه .

ثم نقول هاهنا معنى ثالث : هو الاستحقاق المقصود فى القبيح ، وهو ملاءمة الذم لفاعل القبيح فى نفوس العقلاء الملائمة بين الذم والفاعل غير التأثير والإذن الشرعى ، وهذا المعنى ظاهر مُتَبَادرٌ للذهن عند سماع هذه اللفظة إذا قال القائل : المحسن يستحق الثناء الجميل ، والمسئ يستحق العقاب الوبيل .

معناه : أن ذلك ملائم للطباع ، ومناسب عند العقول ، كما أن عقاب المحسن منافر عند الطبع ، فهذه الملاءمة والمنافرة معلومة بالضرورة للعقلاء ، ومتبادرةٌ عند سماع اللفظ ، فاندفع السؤال .

وقوله : « الذم قول أو تركه أو فعل أو تركه » .

مثال القول : الشتم .

مثال تركه : ترك رد الجواب عند تعيينه .

مثال الفعل : الضرب .

مثال ترك القيام في المحافل عند تعيينه ، ويرد عليه أن الذم فى اللُّغة إنما هو اللفظ ليس إلا ، والأقسام الثلاثة لا تسمى ذماً ، فتفسير الذم بها لا يصح .

وقوله : « يدل على اتِّضَاع [1] حال الغير » ، الغير هاهنا المذموم ، أى: يتضع حاله عند الذام ، فكذلك لما فسره بالنفرة استحال فى حق الله - تعالى - لتعذُّر النفرة الطبيعيّة عليه ، ويرد عليه أنَّ الذم لفظ دال كما قال على النفرة، ولا يلزم من نفى المدلول وتعذره فى حق الله - تعالى - انتفاء الدَّال الذى هو الذم ، والتحديد إنما وقع به ، وما تعين نفيه فى حق الله تعالى ، فإن الآيات الدالة على التجسيم استحال مدلولها فى حق الله - تعالى - ما بطَل كونها دالة على تلك الأمور من التجسيم ، فإن الدلالة الظنيةَ قد توجد بدون مدلولها ، فالقبيحُ هو الذى يحسن ورود هذه الألفاظ الدالة على النفرة فى حق فاعله ، سواء تحققت النفرة فى نفس الذام أم لا ، وكذلك إن آخذناه بذم الشخص على الفعل الحسن لغرض من الأغراض ، وهو يعتقد أنه فعل حسن ، ولا نفرة فى نفسه ، ومع ذلك لا يقال : إنه ليس بذم ، فالحاصل أن التحديد وقع بالذم ، وهو باقٍ فى حق الله - تعالى - ولم يقع بمدلوله فلا يضر انتفاؤه .

وقوله : « هذه الإشكالات غير واردة على قولنا ؛ لأن القبيح عندنا هو المنهى عنه شرعاً ، والحسن ما ليس منهياً عنه » .

يَرِدُ عليه أنَّ القبيح عندنا يعتمد المفاسد كما أن الأمر يعتمد المصالح ، فقلنا بالصفة كما قالوا بها ، غير أنا قلنا على سبيل التفصيل ، وهم قالوا بها على سبيل الوجوب ، وعندنا المحرم ملزوم للذم فقد قلنا بالذم ، وعندنا ليس له

---

(١) اتضاع : الضعة : خلاف الرفعة فى القدر ، وهى الذُّلُّ والهوان والدَّنَاءَة ، ومنه وَضَعَ منه فلانٌ أى : حَطَّ من درجته وقدره .

ينظر : لسان العرب : ٤٨٥٨/٦ ، ترتيب القاموس : ٤/ ٦٢٣ .

أن يفعله شرعاً ، فيرد علينا جميع ما ورد عليهم فى الصفة والاستحقاق والذم، وجميع الأسئلة .

قوله : « وإذا قلنا : الحسن هو الذى يصح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع عنه دخل فيه فعل الله تعالى ؛ لأن وجوب ذلك العلم لا ينافى صحته » .

تقريره : أن الصحة والقبول ، والإمكان معنى واحد ينقسم إلى : الإمكان العام ، والإمكان الخاصّ ، فالإمكان العام : هو سلب الضرورة عن أحدَ الطَّرفين ، والإمكان الخاصّ : سلب الضرورة عن الطرفين معاً ، أعنى طرفى الوجود والعدم .

بيانه : أنّ الواجب وجوده ضرورى ، وعدمه ليس ضرورياً ، فقد سلبنا الضرورة عن أحد طرفيه وهو العدم ، والمستحيل عدمه ضروريّاً ، ووجوده ليس ضروريّاً ، فقد سلبنا الضرورة عن أحد طرفيه وهو الوجود ، والممكن لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، فقد سلبنا الضرورة عن وجوده وعدمه ، ومتى سلبنا عن الطرفين معاً فقد سلبنا عن أحدهما ، فعلم أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين يصدق على الواجب والممكن والمستحيل ، والإمكان الخاص لا يصدق إلا على الممكن خاصّة ، فهو يريد بقوله : يصح من فاعله أن يعلم بالتفسير الأعم الصَّادق على الواجب الوجود ، فلذلك قال : وجوبه لا ينافى صحّته ، لما سبق إلى الذهن أنَّ الصِّحَّة لا يفهم منها إلا المعنى الأخصّ المنافى للوجوب ، فأخبر أنه يريد المعنى الأعمّ .

« سؤال »

قال النَّقْشَوَانِىُّ : جعل الإمام الحكم الشرعى منقسماً إلى أقسام ، هذا هو القسم الثَّانى ، فيكون الحكم الشرعى منقسماً إلى الحسن والقبيح ، فيكون الحسن والقبيح حكمين شرعيين ، مع أنَّه حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلفين ، فعلى هذا بطل قوله : إنَّه يندرج فى الحسن فعل الله

تعالى ؛ لأنه ليس خطابه المتعلق بفعل المكلفين ، ولذلك لا يندرج فعل البهائم والنائم والساهى ، والأفعال قبل ورود الشرع يلزمه أن تكون حسنة ، وأنها خطاب الله تعالى ، فثبت خطاب الله تعالى حيث انتفى خطابه ، وهو تناقض ظاهر .

جوابه : أن التقسيمَ قد يقع في الأعم والأخص مطلقاً ، فيجب صدق المقسم إلى جميع أقسام المقسم إليه ، كتقسيم الحيوان إلى النّاطق والبهيم ، وتقسيم النَّاطق إلى الرجل والمرأة ، فيجب صدق الحيوان على الرجل والمرأة، وجميع أقسامهما ؛ لأن المقسم أعم مطلقاً ، وتارة يقع التقسيم فى الأعم من وجه ، كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود ، فلا يجب صدق الحيوان على جميع ما ينقسم إليه الأبيض من الجير واللبن ، ولا جميع ما ينقسم إليه الأسود من القار والقطران ، إذا تقرر هذا فمن التزم أصل التقسيم الذى هو أعم من التقسيم فى الأعم مطلقاً لا يرد عليه ما يلزم على أحد نوعيه ، كما أن من التزم أنه قتل حيواناً لا يلزمه ما يلزم من قتل إنساناً ، ولا من قال معى عدد أن يلزمه أن يكون زوجاً ، ولا يلزمه لوازم الزوجية التى هى أحد أنواع العدد؛ لأنه إنما التزم الأعم ، كذلك المقسم إنما التزم التقسيم الذى هو أعم من الأعم عموماً مطلقاً ، فلا يلزمه ما يلزم المقسم إذا كان فى الأعم مطلقاً ، والحكم هاهنا أعم من الحسن من وجه ، لا عموم مطلقاً ، والحسن ينقسم إلى ما هو حكم، وإلى ما ليس فيه حكم ، كما ينقسم الأبيض إلى ما هو حيوان ، وإلى ما ليس بحيوان ، فكما لا يلزم صدق الحيوان على الجير لا يلزم صدق الحكم الشرعى على فعل الله تعالى ، وما قيل معه ، وهذا الجواب جليل ينفعنا فى تقسيم العلم إلى التصور والتصديق ، مع انقسام التصديق إلى العلم والجهل، فيلزم صدق العلم على الجهل ، وفى تقسيم حكم الذهن بأمر على أمر ، ثم قسم إلى الشك الذى لا حكم فيه ، وقد تقدم تقريره ، فتأمل هذا الجواب تجد نفعه إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

قال سِرَاجُ الدِّينِ : إنما تتم الإشكالات بإثبات الحصر فى الأقسام المذكورة، ونفى كل واحد منها بخصوصه وعمومه ، ولم تقم الدلالة على واحد منهما.

يريد بالإشكالين قول الإمام : « ليس له أن يفعله » ، أنه يقال لأربعة ، والكل باطل هذا أحدهما .

والثانى : إشكال الاستحقاق ، فهو يعنى أن التقسيم فى الإشكالين وقع بين الثواب ، والتقسيم إنما يكون حاصراً إذا وقع بين النفى والإثبات ، أو بين ثوابت معلوم الحصر فيها بالضرورة نحو : العدد إمَّا زوج أو فرد ، وزيد إما متحرك أو ساكن ، وليس هذا منها ، فالحصر ليس بثابت ولا حاصل .

وقوله : « نفى كل واحد منها بخصوصه وعمومه » .

يريد أن القسم قد ينتفى من حيث خصوصه ، ويبقى عمومه كما ينتفى الإنسان من حيث هو ناطق ، ويبقى عمومه ، وهو كونه حيواناً ، كذلك هاهنا اشتركت الأقسام كلها فى أنَّه ليس له أن يفعله ، فسلب هذه اللام الدالة على المكنة ، والإذن ، والاختصاص هو مشترك ، ولعلّه يبقى بعد نفى كل واحد من الخصوصيات وحده لصلاحيته للاستقلال ؛ فإنَّ الكلى قد يكون نوعاً أخيراً لا يحتاج لنوع آخر يكون فيه ، أو فى نوع آخر غير المذكورات ، وكذلك أقسام الذم هى مشتركة فى مطلق الدال على اتضاع حال المذموم فى نفس الذام ، فلعله يبقى مستقلاً بعد نفى الأقسام ، أو فى نوع آخر غير المذكورة ؛ لعدم إقامة الدليل على الحصر فى هذه الأقسام . هذا تقرير كلامه.

وجوابه : أن هذا الكلام من سراج الدين إنما يلزم إذا ادعى نفى هذه الأمور، أمّا من ادعى نفى إفادتها للتعريف ، فيكفيه أن يقول : : إنه لم يفهم من لفظك المحاول للتعريف إلا كذا ، وتعين أمر أو أكثر من غير حصر، ونقول : هذا الذى فهمته من كلامك لا يصلح للتعريف ، وعمومه ما فهمته

مراداً من كلامك ، وغير هذه الأقسام التى لم يثبت الحصر فيها لم يفهم أيضاً من كلامك مع احتمال أنْ يكون مراده لك ، هذا القدر يكفى فى الرد على من حاول التعريف بأن يقال له : لم يفهم إلا كذا ، وهو لا يصلح للتعريف، ولا يلزم مورد هذا الكلام إثبات حصر ، ولا نفى عموم هذه الحقائق ، ومع ذلك يكون قادحاً فى التعريف ؛ لأنه يرجع إلى إثبات التعريف ، ومنع صلاحيته للإفادة ، لا أنه دعوى نفى حقائق حتى يلزم ما ذكره سِراَج الدين ، مع أنه أول سؤال أورده على الإمام ، وهو غير وارد .

« تنبيه »

خالفه « الحاصل » فى العبارة فقال : « المؤثر يستحق الأثر ، والأثر يستحق المؤثر إلى آخره » ثم قال : وهما غير مرادين ؛ لأن الصفة ليست مؤثرة فى الذّم لتخلفه عنها فى الكذب النافع ، ولا الذم فى الصفة ، ولم يتعرض الإمام لهذه الزيادات ، وكلامه غير منطبق على ما تقدم ؛ لأنهم قالوا: القبيح هو الواقع على صفة لأجلها يستحق فاعله الذم ، فجعلوا الاستحقاق بين الفاعل والذم ، لا بين الصفة والذم كما جعله هو ، فلا ينطبق كلامهم على كلامه ، ثم قال : والنفرة على الله - تعالى - محال ، مع أنهم يقبحون الأفعال فى حق الله - تعالى - هذا الكلام أيضاً ليس فى الأصل ، بل قال فى الأصل : يلزم ألا يتحقق الحسن والقبح فى حق الله تعالى ، لما أن النفرة الطبيعية عليه محال ، فعبارة الإمام تقتضى أن القبح لا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى ، أى لا يتصور منه أن يستقبح ؛ لأن المستقبح هو الذى ينفر طبعه بذمه لفاعل القبيح ، والله - تعالى - يستحيل عليه أن ينفر طبعه ، وهذا متجه ، وعبارته هو تقتضى أنَّ الأفعال الصادرة عن الله - تعالى- منها ما هو قبيح ، وعلى هذا يكون الذام النَّافر غيره ، على تقدير صدور ذلك القبيح ، وهو غير منتظم مع قوله : « النفرة على الله - تعالى -

محال » لا يستقيم إلا أن يكون فاعل القبيح غير الله تعالى ، والله - تعالى - هو الذام ، وعبارة الإمام أقرب لهذا من عبارة « الحاصل » .

« تنبيه »

قال أبُو الحُسَيْنِ فى « المعتمد » : أهل « العراق » يطلقون القبيح على المحرم والمكروه ، وما لا بأس بفعله ، وهو ما فيه شبهة قليلة ، وإن كان مباحاً كسُؤْر كثير من الحيوان ، بخلاف شرب الماء من دجلة لا يقال فيه : لا بأس به .

قال : وإنما قلنا : القبيح هو الذى على صفة لها تأثير فى استحقاق الذم ، ولم يقل : يستحق فاعله الذم ؛ لأن القبيح قد يفعله من لا يذم كالجاهل بحاله فى وَطْء الأجنبية يظنها امرأته ، وربما أثيب بحسن قصده فى إعفافها يظن أنها امرأته ، والبهيمة تفعل القبيح كما قال ولا تذم ؛ لأن مناط القبيح المفسدة ، والبهيمة قد توقع المفسدة بالقتل وغيره ولا تذم ، فلذلك لم يذكر تلك العبارة ؛ لأنها لا تمشى على طرق أصحابنا ، يعنى المعتزلة .

قال المازرى فى « شرح البرهان » : قال القاضى أبو بكر : الحسن ما للفاعل أن يفعله ، والقبيح ما ليس له أن يفعله ، كما قاله أبو الحسين .

وقال القاضى أيضاً : الحسن ما ورد الشرع بوجوب تعظيم فاعله ، والثناء عليه ، والقبيح ما ورد الشرع بانتقاص فاعله ، وسُوء الثناء عليه ، فيندرج المباح فى الأول دون الثانى قال : ولا يندرج الواجب فى الأول ؛ لأنه لا يقال له أن يفعله ، بل عليه أن يفعله ، قال : ويبعد فى الشَّرع أنْ يسمى المباح حسناً ، والمكروه قبيحاً .

قلت : وهذا الاختلاف للمفسرين فى قوله : ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ [النور : ٣٨] فقيل : لِمَ لَمْ يقل : بحسب ما عملوا ليعم ؟

قيل فى الجواب : قال : أحسن ليخرج الحسن الذى هو المباحُ ، فإنه لا جزاء فيه ، فكان اللفظ منطبقاً بناءً على أن المباح مسمى حسناً .

وقيل : بل المراد بالأحسن الواجبات ، وبالحسن المندوبات ، وقال : أحسن ، ليدل على المندوب بطريق الأولى ؛ لأن من سهل عليه بذل العطية العليا سهل عليه بذل العطية الدُّنيا بطريق الأولى .

* * *

التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ

قال الرازى : قَالُوا : خِطَابُ الله تَعالَى ، كَمَا قَدْ يَرِدُ بالاقْتِضَاء أو التَّخْيير ، فَقَدْ يَرِدُ أيْضاً بِجَعْلِ الشَّىْء سَبَباً ، وَشَرْطاً ، ومَانِعاً ، فَللَّه تَعالَى فى الزَّانى حُكْمَان : أَحَدُهُمَا : وُجُوبُ الْحَدِّ عَلَيْه ، وَالثَّانى : جَعْلُ الزِّنَا سَبَباً لوُجُوب الحَدِّ ؛ لأَنَّ الزِّنَا لا يُوجِبُ الحَدَّ بِعَيْنِه وبِذَاته ، بَلْ بِجَعْلِ الشَّارِعِ إِيَّاهُ سَبَباً .

وَلقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ : إِنْ كَانَ المُرَادُ مِنْ جَعْلِ الزِّنَا سَبَباً لوُجُوبِ الحَدِّ هُوَ أَنَّهُ قَالَ : « مَتَى رَأَيْتَ إِنْسَاناً يَزْنِى ، فَاعْلَمْ أَنِّى أَوْجَبْتُ عَلَيْه الْحَدَّ » فَهُوَ حَقٌّ ؛ ولَكِنْ يَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى كَوْنِ الزِّنَا مُعَرِّفاً بِحُصُولِ الحُكْمِ ، وَإِنْ كَانَ المُرَادُ : أَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الزِّنَا مُؤَثِّراً فِى هَذَا الحُكْمِ ، فَهَذَا بَاطِلٌ لِثَلاثَة أَوْجُه :

الأَوَّلُ : أَنَّ حُكْمَ الله تَعالَى : كَلامُهُ ، وكَلامُهُ قَدِيمٌ ، وَالقَدِيمُ لا يُعَلَّلُ بِالمُحْدَث.

الثَّانى : أَنَّ الشَّرْعَ ، لَمَّا جَعَلَ الزِّنَا مُؤَثِّراً فى وُجُوبِ هَذَا الْحَدِّ ، فَبَعْدَ هَذَا الجَعْلِ ، إِمَّا أَنْ تَبْقَى حَقِيقَةُ الزِّنَا كَمَا كَانَتْ قَبْلَ هَذَا الجَعْلِ ، أَوْ لا تَبْقَى : فَإِنْ بَقِيَتْ كَمَا كَانَتْ ، وَحَقِيقَتُهُ قَبْلَ هَذَا الجَعْلِ مَا كَانَتْ مُؤَثِّرَةً ، فَبَعْدَ هَذَا الجَعْلِ وَجَبَ أَلا تَصِيرَ مُؤَثِّرَةً ، وَإِنْ لَمْ تَبْقَ تِلْكَ الحَقِيقَةُ ، كَانَ هَذَا إِعْدَاماً لِتِلْكَ الحَقِيقَة، وَالشَّىْءُ بَعْدَ عَدَمِه يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا .

الثَّالِثُ : الشَّرْعُ ، إِذَا جَعَلَ الزِّنَا عِلَّةً ، فَإِنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ عِنْدَ ذَلِكَ الجَعْلِ أَمْرٌ أَلْبَتَّةَ ، اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ جَعَلَهُ عِلَّةً لِلحَدِّ ؛ لأَنَّ ذَلِكَ كَذِبٌ ، وَالكَذِبُ عَلَى الشَّرْعِ مُحَالٌ .

وَإِنْ صَدَرَ عَنْهُ أَمْرٌ ، فَذَلِكَ الأَمْرُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ الحُكْمَ ، أَوْ مَا يُوجِبُ الحُكْمَ ، أَوْ لا الحُكْمَ وَلا مَا يُوجِبُهُ .

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ ، كَانَ المُؤَثِّرُ فِي ذَلِكَ الحُكْمِ هُوَ الشَّرْعَ لا ذَلِكَ السَّبَبَ .

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي ، كَانَ المُؤَثِّرُ فِي ذَلِكَ الحُكْمِ وَصْفاً حَقِيقِيا ؛ وَهَذَا هُوَ قَوْلُ المُعْتَزِلَةِ فِي الحُسْنِ وَالْقُبْحِ ؛ وَسَنُبْطِلُهُ ، إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

وَإِنْ كَانَ الثَّالِثُ ، فَهُوَ مُحَالٌ ؛ لأَنَّ الشَّارِعَ ، لَمَّا أَثَّرَ فِي شَيْءٍ غَيْرِ الحُكْمِ ، وَغَيْرِ مُسْتَلْزِمٍ لِلْحُكْمِ ، لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ الشَّيْءِ تَعَلُّقٌ بِالْحُكْمِ أَصْلاً .

قال القرافى : قوله : « التقسيم الثالث .... » إلى آخره هذا القسم يسمى بخطاب الوضع والإخبار

معناه : أن الله - تعالى- شرع لأحكام الاقتضاء ، والتخيير أسباباً وشروطاً، وموانع ، وزاد غيره التقديرات ، وهى: إعطاء الموجود حكم المعدوم ، وإعطاء المعدوم حكم الموجود ، كتقدير النجاسة المعفو عنها معدومة، ويسير الضرر والجهالة وتقدير الأعيان فى السَّلم، والديون فى السَّلف ونحوه فى الذمة مع أنها معدومة .

وقوله : « أول التقسيم قالوا » : يعنى العلماء ؛ لأن المعتزلة ، والسّنة ، والجميع قائلون بخطاب الوضع ، غير أنا نفسره بالمعرف ، والمعتزلة بالمؤثر .

قوله فى الوجه الثانى: « إنْ لم تبق الحقيقة كما كانت كان ذلك إعداماً لها » ممنوع ؛ لأنَّ الشئ يصدق عليه أنه ما بقى كما كان بأن يعدم ، أو بأن يزيد ، فلعله هاهنا بالزيادة ، وهو الواقع عند الخصم ، فلا يتم قوله ، والشئ بعد عدمه لا يؤثر ؛ لأنها عدمت حينئذٍ من جهة بقائها على ما كانت عليه ، لا من جهة هلاكها فى نفسها .

قوله في الوجه الثالث : « وإنْ كَانَ القسم الثانى كان المؤثر فى الحكم وصفاً حقيقياً ، وهو المقر له فى الحسن والقبح » .

معناه عندهم : أن الله - تعالى - خلق المهلكات للأجسام كالسُّمِّ وغيره ، وجعل فيها وَصْفاً يقتضى الهلاك ، وخلق المصلحات للأجسام كالأغذية وغيرها ، وجعل فيها وصفاً يقتضى الصَّلاح ، فهذان الوَصْفان فى القسمين مخلوقات لله صدرا عنه ، وهما يؤثران فى القبح والحسن والتحريم والتحليل، فظهر أن القسم الثانى هو مذهب المعتزلة .

« سؤال »

قال النَّقْشَوَانِيُّ : قوله فى الوجه الثانى بعد هذا الجعل « إمَّا أنْ تبقى الحقيقة كما كانت أوْلا » ، إنما يصح إذا كان الجعل حادثاً ، ويكون الجعل طارئاً ، لكن الجعل قديم ؛ لأنه ربط الله - تعالى - الحد بالزنا فى كلامه النفسانى ، أو علمه ، وتقديره على رأى المعتزلة ، على تقدير وجود الزانى بشروطه .

جوابه : أن الجعل يصدق مع القدم ، بالنظر إلى ذات الممكن ، فإنَّ اللهَ - تعالى - إذا قدَّر وجود العالم ، أو غيره من الممكنات صار واجباً أنْ يوجد ، ولولا التقدير ، وما أضيف إليه من جهة الله - تعالى - لم يكن ليجب وجوده، فيصح عليه أنه جعل واجباً ، بمعنى صير ، باعتبار ما يستحقه لذاته .

قال الفَارِسِيُّ فى « الإيضاح » [1] : وجعل لها خمسة معانٍ .

صير : نحو جعلت الطين خزفاً .

---

(١) الإيضاح فى النحو - للشيخ أبى على حسن بن أحمد الفارسى النحوى المتوفى سنة سبع وسبعين وثلثمائة وهو كتاب متوسط ، مشتمل على مائة وستة وتسعين باباً =

وسَمَّى : نحو قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا المَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً ﴾ [الزخرف : ١٩] أى : سموهم لتعذر وصولهم لذواتهم .

وشرع فى الفعل : نحو جعلت أبتسم لزيد .

وألقى : نحو جعلت متاعك بعضه على بعض ، أى أَلْقَيْتُهُ .

وبمعنى خلق : نحو قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [الأنعام : ١] أى خلقها، والتصيير صادق فى الممكن إِذا صار واجباً لغيره بعد ما كان ممكناً لذاته بعدية قبلية لا زمانية .

وقد قال الإِمام فى « الأربعين » [(١)] وغيره : إن التقديم والسبق له خمسة معان : أحدها : التقديم العقلى ، وإِن عدم التقديم بالزمان .

= منها إلى مائة وستة وستين نحو ، والباقى إلى آخره تصريف ، ألفه حين قرأ عليه عضد الدولة ولما رآه استقصره ، وقال : ما زدت على ما أعرف شيئاً ، وإنما يصلح هذا للصبيان ، فمضى الشيخ وصنف التكملة وحملها إليه وقد اعتنى جمع من النحاة ، وصنفوا له شروحاً وعلقوا عليه منهم : الشيخ العلامة عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى المتوفى سنة إحدى وسبعين وأربعمائة ، كتب أولاً شرحاً مبسوطاً نحو ثلاثين مجلداً وسماه المغنى ، ثم لخصه فى مجلد وسماه المقتصد ، وللشيخ جمال الدين أبى عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المتوفي سنة ست وأربعين وستمائة شرح هذا المختصر بالقول سماه المكتفى للمبتدى .

ينظر : كشف الظنون : ١/ ٢١١ ، ٢١٢ .

(١) الأربعين فى أصول الدين ، رتبه على أربعين مسألة من مسائل الكلام ، ثم لخصه القاضى سراج الدين أبو الثنا محمود بن أبى بكر الأرموى المتوفى سنة اثنتين وثمانين وستمائة ، وسماه اللباب . وللشيخ جمال الدين أبى عبد الله محمد بن سالم ابن نصر الله) ابن واصل . الحموى المتوفى سنة ٧٩٧ .

ينظر : كشف الظنون : ١/ ٦١ .

« سؤال »

قال سِرَاجُ الدِّينِ : يرد على الأول لعلهم أرادوا بجعل الزنا سبباً تعلّقَ الحُكْمُ به ، ومعناه نفس تعلق الكلام النفساني ، أو التقدير الأزلى بارتباط الحد بالزّنَا .

جوابه : لا يمكنهم أن يريدوا ذلك ؛ لأن المقصود فى هذا المقام إنما هو التأثير، وسائر التعلُّقات لا تؤثر إلا تعلق القدرة ، ولا مدخل للقدرة فى الأحكام ، فتفسير التأثير بمطلق التعلّق غير سائغٍ .

« سؤال »

قال سِرَاجُ الدِّينِ : يرد على الوجه الثالث أن الصادر عن صاحب الشرع المؤثرية ، وهى غيرهما .

يعنى : صدر عن صاحب الشرع المؤثرية التى جعلها فى الزنا ، وهى غير الوصف الحادث فى الأفعال المحدثة .

جوابه : أن هذا التفسير راجع للقسم الثانى ، وهو قوله : ما يوجب الحكم، فإنَّ الموجب عبارة عما يكون له صفة المؤثرية ؛ لأن عند فرض عدمها يستحيل أن يوجب الحكم ، وهذا الذى وعد أنه يبطله على المعتزلة من الصفات المؤثرة فى الأحكام .

فقوله : « ما يوجب الحكم » اندرجت فيه المؤثرية ، فإن الوصف الحقيقى الذى ذكره إنما أورده بوصف المؤثرية ، وهو مراد المعتزلة ، ولم تجعل المعتزلة الصفات موجبة للحكم مع عمد المؤثرية ، بل مع تحققها .

« تنبيه »

زاد فى « الحاصل » بعد قوله : إنْ أرادوا بالسببية الإعلام ، فهو حق ، لكنه

ليس حكماً شرعياً ، فسلب كونه حكماً شرعياً لم يصرح به فى الأصل، ولا صرح به غيره ، ولا كان يليق التصريح به ؛ لأن خطاب الوضع أحكام شرعية، غير أنها غير أحكام التكليف .

قال التبريزى : إنْ ورد بالاقتضاء والتخيير فهو التكليف ، وإلا فَإِمَّا أنْ يتضمن إنشاء ، وهو إفادة أمرٍ لإفادة الفهم لأمرٍ ، نحو بعت ، واشتريت ، وطلقت فى معرض الحكاية ، وهو خطاب الوضع ، وحصر أقسامه أن المنشأ إما نفس مفهوم أمر ، أو تعلق أمر بأمر .

والأول محله إما الأعيان أو هيئاتها ، وهى الاستعدادات القائمة بها ، أو الحوادث من الأفعال ، والأقوال وغيرها ، والثابت فى الأعيان إِمَّا لغرض الانتفاع ، أو غرض تركه ، والثابت للانتفاع قد يكون مع ضعف السبب ، كما فى التَّحجير قبل تمام الإحياء ، أو لقيام مانع ، إما مع تنجُّز الاستعداد كما فى الكلب والسِّرْجين [١] ، أو مع تأخره كما فى جلد الميتة والخمرة المحترمة ، فهو للاختصاص ، وإن كان لانتفاع كامل فإمَّا انتفاع عام بخصوص الأكل والوقاع ، وكيفما كان ، فإما أن يكون مراداً فى جنسه ، أو بالنظر إلى أعيان الأشخاص ، فالثابت للعموم فى جنسه هو الطهارة ، والثابت للخصوص فى جنسه هو الحِلُّ ، والثابت لأعيان الأشخاص فى النوعين إن كان لأصل التمكين ، فهو الملك ، ويدخل فيه ملك اليمين ، وملك النكاح المعبر عنه بالزوجية ، وإنْ كان لدوام التمكين فهو العصمة ، والثابت لغرض ترك الانتفاع إن كان على العموم ، فهو النجاسة ، أو لخصوص الأكل ، والوقاع فهو الحرمة ، وهى غير حرمة الأفعال الثابتة بخطاب التكليف ؛ كما أن حل الأعيان غير حل الأفعال .

---

(١) السِّرْجينُ والسَّرْجينُ : ما تُدْمَلُ به الأرْضُ ، وَقَدْ سَرْجَنَهَا . قال الجوهرىُّ : السِّرْجِينُ ، بالكَسْر ، مُعَرَّبٌ ؛ لأنَّهُ لَيْسَ فى الكلام فَعْلِيلُ ، بالفتح ، ويُقَالُ سِرْقِينُ .
ينظر : لسان العرب : ٣/ ١٩٨٤ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٢٧ .

وأما الثابت فى الهبات فهو الاستحقاق ، كاستْحقَاق منافع الأعيان ، واستحقاق إجراء الماء ، والمرور ، والبناء ، وأمثالها ، وقد يضاف الاستحقاق إلى المعانى والأفعال ، كاستحقاق البيع ، والفسخ ، والشفعة ، والحبس، واليد وبينونة الزوج المجنون فى القسم .

وَقَدْ يعبر عن الاستحقاق بالملك ، وأما الثابت فى الأفعال فإَما الاستحقاق كما ذكرناه من البيع ، والفسخ ، أو الاعتبار ، والانعقاد ، والصحة ، والعقود ، واللزوم ، والبطلان ، والفساد ، وهو أوصاف الإنسان ، ووجه الحصر هو أن الفعل إنْ كَانَ وجوده كعدمه فى نظر الشرع ، فهو الفاسدُ والباطلُ واللغو ، إلا أن البطلان ، والفساد لا يطلقان إلا على ما له اعتبار فى حال ما ، وإن لم يكن كذلك فهو المعتبر غير منعقد ، ثم إن المعتبر إن لم يفتقر فى تمام السّببية إلى أمر فهو المنعقد فإن توفر عليه حكمه فهو النافذ ، وإن لم يقبل الفسخ فهو اللازم ، والصحيح قد يرادف النافذ ، وقد يرادف المنفذ إلا أنه يختص بالعقود والعبادات .

والفسخ : هو حل ارتباط العقود .

وأمَّا ما يفيد تعلق أمر بأمر ، فالمعلق لا بد وأن يكون أمراً شرعياً ، وإن لم يكن المعلق به شرعياً ؛ لأن الحقيقى إن لم يكن علق بالشرعى كان محالاً وإن علق بالحقيقى لم يكن للتعليق شرعاً ، ولا إنشاء ، ثم المعلق إن كان ثبوتياً فالمعلق به سبباً أو نفياً ، فالمعلق به إن كان وجوداً فهو المانع ، أو عدماً فوجوده شرطاً .

هذا تمام الحصر وهو من أقسام الأحكام الشرعية ، وتسميها الفقهاء المعانى المقدرة ، وليس ذلك مجرد حصول الآثار ، وترتب المقاصد فإنها معللة بها كتعليل جواب الانتفاع بالملك ، ووجوب الضمان بالعصمة ، وكذلك كونه سبباً ليس هو مجرد ثبوت الحكم عنده كما ظنه المصنفُ ، فإنا نطلب السببية بعد العلم بالثبوت عنده قطعاً ، ويستدل عليها بالأدلة الشرعية ، ثم تارة بين أنه السبب ، وتارة غيره للأعم ، أو الأخصّ ، أو المساوى ، فدلّ على أن العلم بالسببية غير العلم بالثبوت عنده .

هذا كلام التبريزى فى خطاب الوضع وفيه فوائدُ ، ويحتاج بعضه إلى البيان فأقول : أما قوله : نحو بعت ، واشتريت فى معرض الحكاية ، إنْ أراد أنَّ صورة الإِنشاء تحاكى الخبر المحتمل للتصديق ، والتكذيب فى الصورة لا فى المعنى صَحَّ ، وإن أراد أنه البائع إِذا حكم صدر عنه عند العقد يكون ذلك إِنشاءً ، فليس كذلك ، بل هذا خبر صرف ، ويتحصل فى أقسامه التى قصد بها بيان الحصر أن التحجير فى الموات قبل الإحياء ، وتمكين صاحب الكلب والسِّرجين منه ، وجلد الميتة ، والخمر التى تكون ليتيم قد يرى فيها الحاكم التخليل والتمكين ، من الأكل ، والوقاع ، والطهارة ، والحل ، والمِلْك ، والعصمة بين الزوجين ، وكون العين نجسة ، والاستحقاق والاعتبار ، والصّحة ، والنفوذ ، واللزوم، والبطلان ، والفساد، والفسخ أحكام وضعية، وليس كذلك ، بل التخيير هو سبب فى نفسه ، ويترتب عليه منع الغير من ذلك المكان المحجر أن يبنى فيه ملكاً بغير إِذن المحجر، والمنع تكليف ، وتمكين صاحب الكلب ، وما معه إِذاً من صاحب الشرع فى الانتفاع بالكلب (١) ،

---

(١) نقول : يشترط فى المعقود عليه كونه طاهراً ليصح العقد، أما إذا لم يكن كذلك بأن كان كلباً فبيعه وثمنه حرام ، ولا قيمة على مثله سواء كان منتفعا به أو غير منتفع به قال الشافعى : لا يجوز بيع الكلب أى كلب كان ، وبه قال جمهور أهل العلم .

وقال أبو حنيفة : بيع الكلب جائز وثمنه حلال ، والقيمة على مثله واجبة سواء كان منتفعا به أو غير منتفع به .

وقال الإمام مالك : بيعه لا يجوز ، وثمنه لا يحل لكن على قاتلة القيمه .

واستدلوا على ذلك برواية الحسن بن أبى جعفر عن أبى الزبير عن جابر « أن رسول الله نهى عن ثمن الكلب والهر إلا الكلب المعلم » ، فيجوز ثمن الكلب إذا كان معلماً . وروى الحسن بن عمارة عن يعلى بن عطاء عن إسماعيل بن حسان عن عبد الله بن عمرو وقال : « قضى رسول الله ﷺ فى كلب الصيد بأربعين درهماً ، وفى كلب بشاة من الغنم ، وفى كلب الزرع بعرق من زرع ، وفى كلب الدار بعرق من برّ حق على القاتل أن يؤديه ، وحق على صاحب الكلب أن يأخذه فأثبت له قيمة ؛ ولأنه حيوان تجوز الوصية به فجاز بيعه كالماشية .

استدل الجمهور بما روي عن أبى مسعود الأنصارى أن رسول الله ﷺ « نهى عن ثمن الكلب ومهر البغى وحلوان الكاهن » .

أخرجه البخارى : ٤٩٧/٤ ، كتاب « البيوع » ، باب « ثمن الكلب » ، حديث =

= (٢٢٣٧) ، مسلم : ١١٩٨/٣ ، كتاب « المساقاة » ، باب « تحريم ثمن الكلب » (١٥٦٧/٣٩) .

وروي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب وكسب الزمارة . أخرجه البيهقي في السنن الكبرى : ٢٠٦/٦ .

وعن عون بن أبي جحيفة : عن أبيه أنه قال : « إن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب، وثمن الدم ، وكسب البغيِّ ، ولعن آكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور » ، هذا حديث حسن .

(أخرجه البخاري : ٣٦٨/٤ ، كتاب البيوع : باب موكل الربا (٢٠٨٦) ، ٤٩٧/٤، كتاب البيوع : باب ثمن الكلب (٢٢٣٨) ، ٤٠٤/٩ ، كتاب الطلاق : باب مهر البغي والنكاح الفاسد (٣٥٤٧) ، ٣٩٢/١٠ ، كتاب اللباس : باب الواشمة (٢٩٤٥) ، ٤٠٧/١٠ ، كتاب اللباس : باب من لعن المصور (٥٩٦٢) .

فدلت هذه الأخبار على ما ذكرناه ، ولأنه حيوان يجب غسل الإناء من ولوغه فوجب أن يحرم ثمنه وقيمته كالخنزير .

وأما الجواب عن حديث جابر فمن وجوه :

أحدهما : ضعف إسناده لأن الحسن بن جعفر مطرح الحديث .

الثاني : أن قوله : إلا الكلب المعلم راجع إلى مضمر محذوف وتقديره : أنه نهى عن الكلب واقتنائه إلا الكلب المعلم فيجوز اقتناؤه .

الثالث : أن معنى قوله : إلا الكلب المعلم يعني والكلب المعلم فتكون « إلا » في موضع الواو كما قال تعالى : ﴿ إلا الذين ظلموا فلا تخشوهم واخشوني ﴾ يعني : والذين ، وأما الحديث الآخر فأضعف إسناداً ، لأن الحسن بن عمارة مردود القول ، فلم يصح الاحتجاج به ، أو أن الحديث مخرج مخرج الزجر عن استهلاك الكلاب المعلمة على أربابها حتى لا يسرع الناس كما في قوله عليه السلام : « من قتل عبده قتلناه » نهياً عن قتل العبيد .

فرع :

يحرم اقتناء الكلب إلا إذا كان منتفعاً به فيجوز اقتناؤه ، وقال أبو حنيفة : يجوز اقتناؤه بكل حال وإن لم يكن منتفعاً به ، استدلالاً بأن كل حيوان جاز اقتناؤه إذا كان منتفعاً به جاز اقتناء جميع جنسه ، وإن لم يكن منتفعاً به كالبغال والحمير طرداً أو الخنازير عكساً .

والسرجين [1] على رأى من رأى ذلك ، وكذلك جلد الميتة ، والخمر المحترمة

= ودليلنا : رواية الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : «من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من عمله كل يوم قيراطان» . وروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع نقص من أجره كل يوم قيراطان» .

وروى عن ابن عمر أنه قال حين ذكر أبو هريرة الزرع فى حديثه : «إن لأبى هريرة زرعاً» ، فجعل عيسى هذا القول من ابن عمر قدحاً فى أبى هريرة . وذكر أن عائشة كانت تقول : «ألا تسمعون إلى الرجل (تعنى أبا هريرة) يروى عامة نهاره ، ولقد كان السامع يسمع من رسول الله كلاماً لو أراد أن يعده لعده وأحصاه» .

فنقول : أما قول ابن عمر أن لأبى هريرة زرعاً ، فليس ذلك منه قدحاً ؛ لأنه يحتمل أن أبا هريرة له زرع فسأل النبى ﷺ فى الإذن فى كلب الزرع .

وأما إنكار عائشة عليه الكثرة . فمعناه : أنها أنكرت كثرة روايته لا أنها نسبته إلى الكذب .

ثم إن قوله عليه السلام : نقص من أجره كل يوم قيراطان فهما عبارة عن جزءين من عمله ، ثم اختلفوا هل المراد به من عمله الماضى أو المستقبل ؟ فقال بعضهم : من ماضى عمله ، وقال آخرون : من مستقبل عمله . ثم اختلفوا بعد ذلك على وجهين :

أحدهما : أن جزءاً من عمل الليل وجزءاً من عمل النهار .

الثانى : أن جزءاً من عمل الفرض وجزءاً من عمل النفل .

(١) اختلف العلماء فى بيع السرجين ؛ فقال الشافعى ومالك وأحمد : لا يجوز بيع السرجين النجس ، وجوز أبو حنيفة بيع السرجين وروث ما يؤكل لحمه ، استدلالاً بأنه فعل الأنصار فى سائر الأعصار من غير نكير ، ولأن كل ما جاز الانتفاع به من غير ضرورة جاز بيعه كسائر الأموال .

ودليلنا : عن ابن وعلة المصرى أنه سأل عبد الله بن عباس عما يعصر من العنب ، فقال عبد الله بن عباس : أهدى رجل لرسول الله ﷺ راوية خمر ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : «أما علمت أن الله حرم شربها» . فَسَارّ الرجل إنساناً إلى جنبه فقال له النبي ﷺ : بم ساررته ؟ فقال : أمرته أن يبيعها ، فقال له رسول الله ﷺ: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها» ، ففتح المزادتين حتى ذهب ما فيهما . مسلم: ١٢٠٦/٣ (١٥٧٩/٦٨) ، وأخرجه النسائى : ٣٠٧/٧ - ٣٠٨ . وتعليله أنه نجس العين فوجب ألا يجوز بيعه كالميتة والخنزير . وأما استدلالهم : بأنه فعل الأمصار من غير مانع ولا =

= ولا إنكار ، فهذا إنما يفعله جهال الناس لم يكن فعلهم حجة على من سواهم ، وأما قياسهم بعلة أنه منتفع به فمنتقض بالحر والوقف وأم الولد . هذا الكلام فيما إذا كان نجس العين. وأما ما طرأت عليه النجاسة وجاوزته فتنجس بها، فهو على ثلاثة أضرب: ضرب يصح غسله ، ضرب لا يصح غسله ، ضرب مختلف فى صحة غسله .

فأما ما يصح غسله كالأوانى والثياب والحبوب وجميع اليابسات التى لا تذوب بملاقاة الماء فغسله من النجاسة ممكن وبيعه قبل غسله جائز ؛ لأن العين طاهرة والانتفاع بها ممكن ، وإزالة ما جاوزها من النجاسات متأت .

وأما ما لا يصح ، كالسكر والعسل والدبس وسائر ما إذا لاقاه الماء ذاب وانحل ، فغسله لا يمكن وبيعه مع نجاسته باطل ، ويكون حكمه فى بطلان البيع حكم ما إذا كان نجس العين .

وأما المختلف فى صحة غسله كالأدهان كلها اختلفوا فى جواز غسلها ، فذهب الشافعى : أن غسلها لا يجوز ولا يمكن ، وبيعها إذا نجست باطل . وقال أبو حنيفة : إن غسلها ممكن وبيعها قبل الغسل جائز استدلالاً : بأنها نجاسة مجاورة يمكن إزالتها فجاز بيعها معها كالثوب ، ولأنه مائع يجوز الاستصباح به فجاز بيعه كالدهن الطاهر ودليلنا : حديث ابن عباس أنه - صلى الله عليه وسلم - قال : « إن الله تعالى إذا حرم على قوم أكل شئ حرم عليهم ثمنه » . وروى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ سئل عن الفأرة تقع فى السمن فقال : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها ، وإن كان مائعاً فأريقوه » ، فلو جاز بيعه لمنع من إراقته ، فصار كالخمر المأمور بإراقتها .

وتحريره قياساً : إنه مائع نجس فلم يجز بيعه كالخمر .

وأما قياسهم على الطاهر فلا يصح ، لاختلافهما فيما يمنع من تساويهما فى الحكم ، وأما ادعاؤهم إمكان الغسل فمذهب الشافعى وما عليه جمهور أصحابه أن ذلك غير ممكن لتعذر اختلاطه بالماء ، والغسل إنما يصح فيما يختلط بالماء فيصل إلى جميع أجزائه ، وهذا متعذر فى الدهن لأنه يطفو على سطح الماء .

وقال أبو العباس بن سريج : غسل الدهن ممكن بأن يوضع فى قلتين من الماء ويحرك بأشد تحريك حتى يصل الماء إلى جميع أجزائه ، فعلى هذا خرج جواز بيعه على وجهين:

أحدهما: أن بيعه جائز كالثوب النجس .

الثانى : أن بيعه باطل بخلاف الثوب ، إذ ليس كل ما أفضى إلى الطهارة فى الحالة الثانية يجوز بيعه . وهكذا من ذهب إلى هذا القول خرج بيع الماء النجس الذى يطهر بالمكاثرة على وجهين .

إِذْن فى بقائها ، وكذلك التمكين من الأكل ، والوِقاع كله إذن ، وإباحة ترجع إلى أحد الأحكام الخمسة ، لا للوضع ، والطهارة إِذن فى ملابسة العين الطاهرة فى الصلوات والأغذية ، كما أن نجاسة العينِ ترجع إِلى تحريم العين النجسة فى الصلوات ، والأغذية ، والعصمة بين الزوجين معناه : الإِذن لكل واحد منهما فى الاستمتاع بصاحبه ، ومنع المرأة من تمكين غير الزوج ، فإِن المنع أصل هذا الاشتقاق ، ومنه العَصْم وحش فى الجبل لا يقْدر عليه غالباً ، ومنه المعصم ؛ لأن به يمتنع الإِنسان فى القتال وغيره ، ومنه دمه معصوم أى ممنوع شرعاً ، فالعِصْمَة إِذْنٌ وتَحْرِيمٌ ، فترجع إِلى الأحكام الخمسة ، والاستحقاق إذن للمستحق فى أخذ العين ، ثم تسمية المباح من أحكام التكليف توسع ؛ لأن التكليف إِنما يصدق على ما فيه كُلْفة ، وهو المحرم والواجب خاصة ، ولذلك تقول : الصبى غير مكلف ، وإِنْ كان يندب للصلاة على الصحيح ، ثم حصره ما وقع دائراً بين النفى والإثبات فلم ينحصر.

وقوله : « فالمعلق إِن كَان ثبوتياً فالمعلق به سبب » .

يشير إِلى أن وجود السبب يلزم منه الوجود ، بخلاف الشرط والمانع ، ووجود المانع يلزم منه عدم الحكم ، بخلاف السبب والشرط ، وعدم الشرط هو المعتبر ، فالسبب يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم ما لم يعرض أمر خارجى كالاختلاف بسبب أمر آخر ، فيلزم الوجود عند العدم ، أو عدم الشرط ، أو قيام المانع ، فلا يلزم من الوُجود الوجود ، والشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ ، ما لم يعرض أمر خارجى ، كتقدم السبب قبل الشرط ، كما فى دوران الحَوْل مع تقدم النِّصَاب ، فإِنه يلزم من وجود الشرط وجود الحكم ، لكن لتقدم السبب الذى هو النصاب ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ، لا يلزم من عدمه

وجود ولا عدم ما لم يعرض أمر خارجي ، كما إذا وجد السبب عند عدم المانع ، يلزم الوجود لكن ليس لعدم المانع ، بل لوجود السبب ، فالمعتبر من المانع وجوده ، ومن الشرط عدمه ، ومن السبب وجوده وعدمه .

وأما سيف الدين الآمدى فقال: خطاب الوضع والإخبار ستة أوصاف [(١)]:

السبب ، والمانع ، والشرط ، والصحة ، والبطلان ، والعزيمة ، والرخصة، وجعل العزيمة والرخصة صنفاً واحداً .

ثم قال : « السبب لغةً : ما يتوصل به لمقصود ما ، فالحبل سبب والطريق سبب ، واصطلاحاً : الوصف الظاهر المنضبط الذى دَلَّ الدليل السمعى على كونه معرفاً للحكم الشرعى ، وهو يكون تعبديّاً كزوال الشمس للظهر ، ومعقول المعنى كالإِسْكَار لتحريم الخمر ، وفائدة نصبه سبباً علم المكلفين بتجدد الأحكام فى الوقائع مع الأيام عند انقطاع الوحى » .

قال : فإنْ قيل : لو كانت السببية حكماً شرعيّاً لافتقرت لسبب آخر يعرفها ويلزم التسلسل أو الدور .

قلنا : يعرف بالنص فلا دور ولا تسلسل .

ثُمَّ قَالَ : المانع كل وصف وجودى ظاهر منضبط ، وهو ينقسم إلى مانع الحكم كالأُبوة فى القصاص [(٢)] ، وهو كل وصف تقتضى حكمته نقيض حكم

---

(١) فى ب : أصناف .

(٢) سبب اختلافهم ما رووه عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب أن رجلاً من بنى مدلج يقال له : قتادة حذف ابناً له بالسيف فأصاب سيفه فترا جرحه فمات فقدم سراقة بن جعشم على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال له عمر : اعدد على ماء عشرين ومائة بعير حتى أقدم عليك ، فلما قدم عليه عمر أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقة : وثلاثين جذعة وأربعين خلفة : ، ثم قال اين أخو المقتول فقال : ها أناذا ، قال: خذها فإن رسول الله ﷺ قال : ليس لقاتل شئ ، فإن مالكاً حمل هذا الحديث على أنه لم يكن عمداً محضاً ، وأثبت منه شبه العمد فيما بين الابن والأب .

وأما الجمهور فحملوه على ظاهره من أنه عمد لإجماعهم أن من حذف آخر بسيف فقتله =

. . . .

= فهو عمد . وأما مالك فرأى لما للأب من التسلط على تأديب ابنه ومن المحبة له أن حمل القتل الذى يكون فى أمثال هذه الأحوال على أنه ليس بعمد ولم يتهمه إذا كان ليس بقتل غيلة ، فإنما يحمل فاعله على أنه قصد القتل من جهة غلبة الظن وقوة التهمة إذ كانت النيات لا يطلع عليها إلا الله تعالى ، فمالك لم يتهم الأب حيث اتهم الأجنبى لقوة المحبة التى بين الأب والابن ، والجمهور إنما عللوا درء الحد عن الأب لمكان حقه على الابن ، والذى يجئ على أصول أهل الظاهر أن يقاد . وهذا هو القول فى الموجب . ذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعى وأحمد إلى عدم القصاص ؛ لأن الأبوة مانعة من وجوب القصاص فلا يقتل الأب بابنه .

قال الشافعى : حفظت عن عدد من أهل العلم لقيتهم ألا يقتل الوالد بالولد ، وبذلك أقول وإلى هذا ذهب الجماهير من الصحابة وغيرهم كالهادوية والحنفية والشافعية وأحمد وإسحاق لأن الأب سبب لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً لإعدامه . وذهب الإمام مالك رحمه الله إلى أن الأبوة لا تمنع من وجوب القصاص إذا وجد القصد الجنائى، وذهب عثمان البتى إلى أنه يقاد الوالد بالولد مطلقاً .

واستدل الجمهور بالكتاب والسنة ؛ فأما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف . . ﴾ [الإسراء : ٢٣] ، وجه الدلالة من هذه الآية أمر الله تعالى ابن آدم بخفض الجناح وهو على عمومه لم يخص حالاً دون آخر ، فيكون القاد ضد خفض الجناح . واستدلوا من السنة بحديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لا تقام الحدود فى المساجد ، ولا يقاد الولد الوالد » .

أخرجه الدارمى : ٢/ ١٩٠ ، والترمذى : ١٩/٢ (١٤٠١) ، وابن ماجه ٨٨٨٢ (٢٦٦١) .

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن سراقة بن مالك رضى الله عنه أنه قال : « حضرت رسول الله ﷺ يقيد الأب من ابنه ، ولا يقيد الابن من أبيه » . أخرجه الترمذى : ١٨/٢ (١٣٩٩) وضعفه .

ومن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن قتادة أن عبدالله قال له عمر بن الخطاب : « لولا أنى سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : « لا يقاد والد بولده لقتلتك أو لضربت عنقك » . أخرجه الدارقطنى : ٣/ ١٤٠ (١٧٨) . =

السبب مع بقاء حكمة السبب ، وإلى مانع السبب ، وهو الذى يخل وجوده بحكمة السبب ، كالدَّيْن فى الزكاة يخل وجوده بحكمة ذلك النصاب ، فيشبه الفقير ، والشرط ينقسم إلى ما يخل عدمه بحكمة السبب ، وهو شرط السبب كالقُدْرَة على التسليم فى البيع ، وإلى شرط الحكم ، وهو ما تقتضى حكمته نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، كعدم الطهارة فى الصلاة مع الإتيان بمسمى الصلاة .

قال : والحكم الشرعى فى ذلك قضاء الشارع على الوصف يلزمه [1] مانعاً أو شرطاً لا نفس الوصف .

« فائدة »

قال الغَزَالىُّ : الأسباب ظاهرة فى العبادات المتكررة كالصلاة والصوم والزكاة ، فإنَّ ما يتكرر الوجوب بتكرره يسمى سبباً ، أما ما لا يتكرر

= وقال عبد الحق : « هذه الأحاديث كلها معلولة لا يصح فيها شئ ، والحديث دليل على أنه لا يقتل الوالد بالولد » . والأحاديث تدل بمنطوقها على أنه لا يقتل الوالد بولده .

وقال ابن عبد البر : هو حديث مشهور عند أهل العلم مستفيض عندهم يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه حتى يكون الإسناد فى مثله مع شهرته تكلفاً.

واستدل الإمام مالك بعموم قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم القصاص فى القتلى ﴾ . وجه الدلالة : أن الله عز وجل أوجب القصاص على كل قاتل معتد وإن كان أباً . ويعموم قوله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ . ورد هذا الاستدلال بأن هذا عموم والأحاديث التى ورد فيها أن الوالد لا يقاد بولده مخصصة لهذا العموم .

واستدل بالسنة قوله - صلى الله عليه وسلم - : « القصاص كتاب الله » مسلم : ١٣٠٢/٣ حديث (١٦٧٥) . وقوله صلى الله عليه وسلم : « من قتل عمداً فهو قاد » أبو داود حديث (٤٥٣٩) ، (٤٥٤٠) ، النسائى : ٣٩/٨ ، وابن ماجه : ٢/ ٨٨٠، وحديث (٢٦٣٥) . ورد هذا الاستدلال بما رد به استدلالهم بالكتاب .

واستدل عثمان البتى بعموم قول الله عز وجل : ﴿ النفس بالنفس ﴾ ورد بأنه مخصص بالخبر . وينظر تفصيل ذلك فى كتب الفقه .

(١) فى أ ، ب : بكونه .

كالإِسلام والحجِ ، فيحتمل أنْ يكون معلوماً بالنصوص الدالة عليه ، ولا حاجة إِلى سبب ، ويمكن أن يقال : سبب وجوب الحج السبب دون الاستطاعة ، ولما لم يكن السبب إِلا واحداً لم يجب الحج إِلا مرةً واحدةً ، والإِيمان معرفة ، فإِذا حصلت دامت .

« فائدة »

قال الغزالى : السبب لغة : الطريق والحبل الموصل للماءِ ، وهو ما يحصل عنده لا به ، فإِن الماءَ لا يحصل بالحبل ، بل بالاستقاء ، والوصول للمقصد بالسير لا بالطَّريق ، ولكن لا بد من الطريق والحبل ، وهو فى عرف الفقهاء مشترك بين أَربعة أُمور :

الأول : وهو أقربها للحقيقةِ ما يطلق فى مقابلة المباشرة ؛ لأنه يقال لحافر البئر : سبب ، والمتردى صاحب علة ؛ لأن الموت حصل عند الحفر لا به .

الثانى : يسمون الرمى سبباً للقتل ؛ لأنه العلة ، ولا بد مع الرمى من الوصول للمرمى .

الثالث : قولهم : اليمين سبب الكفارة ، وملك النصاب سبب الزكاة ، ويريدون ما يحسن إِضافة الحكم إِليه .

الرابع : يريدون به العلة ، وهو أبعدها عن الحقيقة ؛ لأنها تتأثر غير أن العلة لَمَّا لم تكن علّة إِلا بالجعل حصل الشبه .

* * *

التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ

قال الرازى : الحُكْمُ قَدْ يَكُونُ حُكْماً بِالصِّحَّة ، وَقَدْ يَكُونُ حُكْماً بِالبُطلان ، وَالصِّحَّةُ قَدْ تُطْلَقُ فِى العِبَادَات تَارَةً ، وَفِى العُقُود أخْرَى .

أَمَّا فِى العِبَادَات ، فَالمُتَكَلِّمُونَ يُرِيدُونَ بِصِحَّتِهَا كَوْنَهَا مُوَافِقَةً لِلشَّرِيعَةِ ، سَوَاءٌ وَجَبَ القَضَاءُ أَوْ لَمْ يَجِبْ .

وَالفُقَهَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا مَا أَسْقَطَ القَضَاءَ ؛ فَصَلاةُ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ صَحِيحَةٌ فِى عُرْف المُتَكَلِّمِينَ ؛ لأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ للأَمْرِ المُتَوَجِّهِ عَلَيْه ، وَالقَضَاءُ وَجَبَ بِأَمْرٍ مُتَجَدِّدٍ ، وَفَاسِدَةٌ عِنْدَ الفُقَهَاء ؛ لأَنَّهَا لا تُسْقِطُ القَضَاءَ .

وَأَمَّا فِى العُقُود ، فَالمُرَادُ مِنْ كَوْنِ البَيْعِ صَحِيحاً : تَرَتُّبُ أَثَرِه عَلَيْه .

وَأَمَّا الفَاسِدُ : فَهُوَ : مُرَادِفٌ لِلبَاطِلِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا .

وَالحَنَفِيَّةُ جَعَلُوهُ قِسْماً مُتَوَسِّطاً بَيْنَ الصَّحِيحِ وَالبَاطِلِ ، وَزَعَمُوا أَنَّهُ الَّذِى يَكُونُ مُنْعَقِداً بِأَصْلِه ، وَلا يَكُونُ مَشْرُوعاً بِسَبَبِ وَصْفِه كَعَقْدِ الرِّبَا ؛ فَإِنَّهُ مَشْرُوعٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّه بَيْعٌ ، وَمَمْنُوعٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى الزِّيَادَةِ .

وَالكَلامُ فِى هَذِهِ المَسْأَلَة مَذْكُورٌ فِى الخِلافِيَّاتِ ؛ وَلَوْ ثَبَتَ هَذَا القِسْمُ لَمْ نُنَاقِشْهُمْ فِى تَخْصِيصِ اسْمِ الفَاسِدِ بِه .

وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا البَابِ البَحْثُ عَنْ قَوْلِنَا فِى العِبَادَات : إِنَّها مُجْزِيَةٌ أَمْ لا ؟

وَاعْلَمْ أَنَّ الفِعْلَ إِنَّما يُوصَفُ بِكَوْنِه مُجْزِياً ، إِذَا كَانَ بِحَيْثُ يُمكِنُ وُقُوعُهُ ؛

بحَيْثُ يَتَرَتَّبُ عَلَيْه حُكْمُهُ ، وَيُمكنُ وُقُوعُهُ بِحَيْثُ لا يَتَرَتَّبُ عَلَيْه حُكْمُهُ ؛ كَالصَّلاة ، وَالصَّوْمِ ، وَالحَجِّ .

أَمَّا الَّذى لا يَقَعُ إلا عَلَى وَجْه وَاحِد ؛ كَمَعْرِفَة الله تَعَالَى وَرَدِّ الوَدِيعَة ، فَلا يُقَالُ فيه : إِنَّه مُجْزِىءٌ ، أَوْ غَيْرُ مُجْزِىءٍ .

إذَا عَرَفْتَ هَذه ، فَنَقُولُ : مَعْنَى كَوْن الْفعْلِ مُجْزِيًا : أَنَّ الإِتْيَانَ به كَاف فى سُقُوط التَّعَبُّد به ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلكَ لَوْ أَتَى الْمُكَلَّفُ به مُسْتَجْمِعاً لِجَمِيعِ الأُمُورِ الْمُعْتَبَرَة فيه منْ حَيْثُ وَقَعَ التَّعَبُّدُ به .

وَمِنْهُم مَنْ فَسَّرَ الإِجْزَاءَ بِسُقُوط الْقَضَاء ، وَهُوَ بَاطلٌ ؛ لأَنَّهُ ، لَوْ أَتَى بِالفعْلِ عنْدَ اخْتلال بَعْضِ شَرَائطه ثُمَّ مَاتَ ، لَمْ يَكُنِ الفعْلُ مُجْزِياً مَعَ سُقُوط القَضاء .

وَلأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّما يَجِبُ بِأَمْرٍ مُتَجَدِّد ؛ عَلَى مَا سَيَأْتى بَيَانُهُ ، إنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

وَلأَنَّا نُعَلِّلُ وُجُوبَ الْقَضَاءِ بِأَنَّ الفِعْلَ الأَوَّلَ لَمْ يَكُنْ مُجْزِيًا فَوَجَبَ قَضَاؤُهُ ، وَالْعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْلُول .

قال القرافى : قوله : « الحكم قد يكون بالصِّحة ، وقد يكون بالبطلان إلى قوله : فى الأجزاء »

اعلم أن الفقهاء ، والمتكلمين اتفقوا على الأحكام ، إنَّما الخلاف فى لفظ وضع الصحة لماذا ؟ فاتفقوا على أن المصلِّى محدثاً بظن الطهارة أنه مثاب ، وأنه وافق أمر الله تعالى ؛ لأن الله - تعالى - أمره أن يصلى صلاة يغلب على ظنه طهارتها ، وقد فعل ، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يذكر الحدث ، وأنه يجب عليه القضاء إذا ذكر ، فالأحكام كلها متفق عليها ، إنما الخلاف هل يوضع لفظ الصحة لمثل هذا ؟ أو لما يكون صحيحاً فى نفس الأمر مستكملاً للشروط فى علم الله تعالى ، واصطلاحُ الفقهاءِ أنسبُ للغة ؛ لأن الآنية متى كانت صحيحةً من جميع الجوانب إلا من جانب واحد فهى

مكسورة لغة ، ولا تكون صحيحة لغةً حتى لا يتطرق إليها الخلل من جهة ألبتة ، وهذه الصلاة يتطرق لها الخلل من جهةٍ وهى جهة ذكر الحدث، فلا تكون صحيحة ، بل المستجمع لشروطه فى نفس الأمر هو الصحيح عند الفقهاء ، وهو المناسب للغة .

وقوله : « الصحة فى العقود ترتب آثارها عليها » .

معناه : المكنة من الأكل والبيع ، والهبة ، والوَقْف ، ونحوه ، وأثر كل عقد على حسبه ، فأثر البيع ما تقدم ، وأثر الإِجارة التمكن من المنافع وفى القراض عدم الضمان ، واستحقاق الربح ، وفى النكاح التمكن من الوطء ، والطلاق ، إِلى غير ذلك من أنواع العقود ، وإِذا كان لكل عقد أثر يخصه ، وجمع بينهما بلفظ الأثر ، وكان يجمع بين العبارة والعقود بلفظ واحد ، ويقول : للصحة مطلقاً ترتب الأثر على الصحيح ، وفى العبادات براءة الذمة، وسقوط الأمر لو سقط القضاء على الخلاف ، وفى العقود ما تقدم ، فيستريح الطالب من حفظ شيئين يظنهما متباينين ، ويكثر عليه الغلط ، ولعله إنما أفرد العبادات ليحكي الخلاف فيها بين الفقهاء والمتكلمين ، ولم يختلفوا فى العقود ذلك الاختلاف ، وما ذكره الحنفية مناسب للغة أكثر ؛ لأن الطَّعامَ إِذا تغير مع بقائِهِ يقال له فى اللغة : فسد ، وكذلك الثمرة إِذَا أَصَابها عفن أو ريح مفسدة يقال لها فى اللغة : فسدت ، وإن كانت عينها باقية ، أمَّا إِن ذهب الطعام بأن أكله حيوان ، أو الثمرة بأن أكلت أو سرقت ، لا يقال : فسدت ، بل هلكت ، وبطلت ، فظهر أن الفساد لا يطلق إِلا حيث يكون للعين ثبوت من وجه .

إِذَا تقرَّر هذا فإِذا باع رشيد من رشيد عرضاً أو طعاماً بخمر [1] لم تتقرر

---

(١) الخمر عند أهل اللغة : لفظ الخمر فى الأصل مصدر خمر الشئ يخمره إذا غطاه وستره ، سمى الخمار خماراً لأنه يغطى رأس المرأة ، والخَمر ما واراك من شجر وغيره =

= من وَهدة وأكمة ، والخامر هو الذى يكتم شهادته ، ويقال : خمرت رأس الإناء غطيته ، ويقال للضبع : « خامرى أمّ عامر » أى استترى ، ومنه يقال : « هو يمشى لك الخمر » أى مستخفياً ، كما قال العجّاج : [الرجز]

في لامع العقبان لا يأتى الخَمر يوجه الأرض ويستاق الشجــر

ومعنى قوله : « لا يأتى الخمر » لا يأتى مستخفياً ولا مسارقة ، ولكن ظاهراً برايات وجيوش ، والعقبان جمع عُقاب وهى الرايات .

ويقال لما خامر العقل من داء وسكَر فخالطه وغمره : خمرٌ ، ومنه قول كثير عزة : [الطويل]

« هنيئاً مريئاً غير داء مخامر »

ويطلق على الشراب المخصوص لوجوه :

قال أبو بكر بن الأنبارى : سميت الخمر خمراً لأنها تخامر العقل أى تخالطه ، ومنه قولهم : خامره الداء أى خالطه ، وأنشد لكثير عزة : « هنيئاً مريئاً غير داء مخامر» أى مخالط . وقيل : لأنها : تخمر العقل : أى تستره . ومنه الحديث : «خمروا آنيتكم » ، ومنه خمار المرأة لأنه يستر رأسها ، وهذا أخصّ من الأول ، لأنه لا يلزم من المخالطة التغطية .

وقيل : سميت خمراً ، لأنها تغطَّى حتى تغلى ، ومنه حديث المختار بن فلفل ، قلت لأنس : الخمر من العنب أو من غيرها ؟ قال : « ما خمرت من ذلك فهو الخمر » أخرجه ابن أبى شيبة بسند صحيح .

وقيل : لأنها تخمر حتى تدرك ، كما يقال : خمرت العجين فتخمر ، أى تركته حتى أدرك ، ومنه خمرت الرأى أى : تركته حتى ظهر وتحرر .

وعلى هذه الأقوال كلها تكون الخمر فى الأصل مصدراً ، وأريد بها اسم الفاعل كما فى الأولين ، أو اسم المفعول كما فى الآخرين ، ولا مانع من صحة هذه الأقوال كلها لأن فى الخمر هذه الصفات العديدة ، وهى المخالطة ، والتغطية ، والترك إلي الإدراك ، ولذا قال ابن عبد البر : الأوجه كلها موجودة فى الخمر لأنها خمرت وتركت حتى أدركت وسكنت ، فإذا شربت خالطت العقل حتى تغلب عليه وتغطيه .

واللغة الفصحى تذكير لفظ الخمر وتأنيث معناه ، يقال : الخمر حرمها الله ، وأثبت أبو حاتم السجستانى وابن قتيبة وغيرهما جواز التذكير معنى ، فيقال : الخمر حرمه الله.

حقيقة العقد شرعاً ؛ لأن الحقيقة كما تبطل لذهاب جميع أجزائها تبطل لذهاب أحد أجزائها ، وقد ذهب أحد أركان العقد ، وهو أحد العوضين بطل شرعاً ، فتكون حقيقة العقد منفية شرعاً لانتفاء جزئها شرعاً ، فيقال له باطل عندهم .

أما إذا باع رشيد من رشيد فضة بفضة ، فقد حصلت الأركان الأربعة معتبرة شرعاً ، فتكون حقيقة العقد ثابتة شرعاً لثبوت جميع أجزائها شرعاً ، وأحد الأركان حصلت فيه صفة وهى الزيادة ، وهى منشأ الفساد والتحريم ، فعلى هذا تكون عقود الربا كلها إذا وقعت على هذه الصورة كانت فاسدةً لا باطلةً، لبقاء الحقيقة وثبوتها شرعاً لثبوت جميع أركانها شرعاً ، كالطعام إذا عرض له الحمض المفسد ، وهذا توجيه صحيح يؤيد الحنفية ، غير أن فى كتاب الله - تعالى - ما يبطل ذلك ، وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] فسمى السموات والأرض فاسدة على تقدير

= وقال الأصمعى : الخمر أنثى وأنكر التذكير ، ويجوز دخول الهاء عليها فيقال لها : الخمرة أثبته فيها جماعة من أئمة اللغة منهم الجوهرى ، وقال ابن مالك فى المثلث : الخمرة هى الخمر . ويقال للقطعة منها : خمرة ، كما يقال : كنّا فى لحمة ونبيذة وعسلة أى : فى قطعة من كل شئ منها . ويجمع الخمر على الخمور مثل تمر وتمور .

للخمر أسماء كثيرة ذكر منها صاحب التلويح ما يناهز التسعين اسماً ، وذكر ابن المعتز مائة وعشرين اسماً ، وذكر ابن دحية مائة وتسعين اسماً ، ومن أشهرها : العقار، الشموس ، الخندريس ، الحميّا ، الصّهباء ، المدام ، الشمول ، وغير ذلك .

أجمع أهل اللغة على أن إطلاق اسم الخمر على النّئ المسكر من عصير العنب حقيقى. واختلفوا فى إطلاقه على الأنبذة المسكرة ، فذهب أكثر علماء اللغة إلى أن إطلاق اسم الخمر علي كل شراب مسكر حقيقى ، سواء أكان متخذاً من ثمرات النخيل والأعناب ، أم من غيرهما ، وسواء أكان نيئاً أم مطبوخاً ، وممن صرح بذلك من أئمة اللغة : الجوهرى ، وأبو حنيفة الدينورى ، وأبو نصر القشيرى ، والمجد صاحب القاموس . وخلائق .

الشريك ، ووجوده ، ووقوع التمانع ، أن العالم حينئذ يستحيل وجوده لحصول التمانع ، لا أنه يكون موجوداً على نوع من الخَلَل ، فقد سمى الذى لا تثبت حقيقته بوجه فاسداً ، وهو خلاف ما قالوه فتأمل ذلك .

وقوله فى تمثيل الفاسد : « كعقد الرِّبا ، فإِنَّه مشروع من جهةِ أنه بيع ، ممنوع من جهة اشتماله على الزيادة » يلزم منه اندراج الباطل فى تفسير الفاسد، فإِن الباطل أيضاً لم ينه عنه من جهة أنه بيع ، بل مشروع من ذلك الوجه ، فإِن البيع من حيث إِنه بيع معاوضة ، وليس فيه مفسدة من هذا الوجه ، إِنما المفاسد فى متعلقاته من جهة العاقدين والعِوَضين ، بل ينبغى أن يفسر بتفسير هو أخص من مطلق البيع ، فنقول : مشروع من جهة أنه بيع فضة بفضة ، وهذا لا يصدق على الباطل فلا يندرج .

« تنبيه »

زاد في « المنتخب » بعد تفسير صحة العبادة والبطلان مقابل لها على اختلاف المذهبين .

معناه من قال : الصحة موافقة الأمر يقول : البطلان مخالفة الأمر ، ومن قال : الصحيح ما أسقط القضاء يقول : الباطل ما أمكن أن يتعقبه القضاءُ .

« فائدة »

قال الغَزَالِيُّ : يتخرج على الخلاف من قطع صلاته لأجل غريق ، فهى صحيحة عند المتكلمين ، وباطلة عند الفقهاء .

قوله : « ويقرب من هذا الباب البحث عن الإجزاء فى العبادة إِلى آخر التقسيم ».

اعلم أن الفرق واقع بين الصحة ، والإِجزاء من حيث الجملة ؛ لأن الصّحة فى العقود دون الإجزاء ، لأنه لا يصدق إِلا فى العبادة ، وله إشعار

بالوجوب، فيبعد أن يقال فى صلاة النفل : إنها مجزئة من حيث إنها نفل ، غير واجبة بالشروع ، أو فى صدقة التطوع إنها مجزئة .

أما الفرق بين إجزاء العبادة وصحتها فصعب ؛ لأن كل عبادة صحيحة عند الفقهاء مجزئة ، وكل عبادة مجزئة صحيحة ، فيعسر الفرق ، وجميع المباحث والأسئلة الواردة على أحد البابين واردة فى الآخر ، وعلى هذا التقدير يعسر جعلهما بحثين أو مسألتين ، غير أنى قد استروحت من قوله - عليه الصلاة والسلام - لأبى بردة بن نيار فى جذع الماعز : « تُجْزِئُكَ وَلَا تُجْزِىءُ أَحَداً مِنْ بَعْدِكَ » [1] أن الإجزاء أعم ، فإن السيد إذا جعل على عبيده فى الخراج كل واحد عشرة ، فرحم بعضهم فى بعض الأيام ، فقال له : تجزئك خمسة عما قرر عليك ، بمعنى أنه يزيل الطلب عنك ، لأنك أتيت بالمأمور على الوصف الذى تقاضاه الأمر كالجذع ، فإنه ليس على الوصف الذى تقاضاه الأمر بالأضحية ، وقد أسقط عنه عليه الصلاة والسلام الطلب به ، فيكون الإجزاء

---

(١) أخرجه البخارى فى الجامع الصحيح : ٤٥٦/٢ فى كتاب باب التبكير إلى العيد، حديث (٩٦٨) ، ومسلم فى الصحيح : ١١٥٥/٣ فى كتاب الأضاحى ، باب وقتها (١٩٦١/٧) .

قوله : « لا تجزى على أحد بعدك » أى : لا تقضى بلا همز ، يقال : جزى عنى هذا الأمر ، ويجزيك من هذا الأمر الأقل ، أى : يقضى وينوب ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ﴾ أى : لا تقضى عنها ، ولا تنوب ، والمتجازي للدين : هو المتقاضى ، ومعنى قولهم : جزاه الله خيراً ، أى : قضاه الله ما أسلف ، فإذا كان بمعنى الكفاية ، قلت : جزى عنّى وأجزأ بالهمز .

والجذع من الماعز غير جائز فى الأضحية ، ويجوز من الضأن عند أكثرهم ، قيل : لأنه ينزو ، فيلقح ، ومن الماعز لا يلقح حتى يصير ثنياً .

أما الجذع من الضأن فاختلفوا فيه ، فذهب أكثر أهل العلم من أصحاب النبى - صلى الله عليه وسلم - فمن بعدهم إلى جوازه غير أن بعضهم يشترط أن يكون عظيماً. وقال الزهرى : لا يجوز من الضأن إلا الثنى فصاعداً كالإبل والبقر .

أعم لكون زوال الطلب قد يكون بالفعل الموصوف بالأوصاف الواقعة فى الأمر ، وقد يكون بدونها كالجذع ، والصحة زواله بالفعل الواقع على وفق الأمر ، ويمكن أنْ يقال : الإجزاء والصحة كلّ واحد أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه ؛ لأن المتيمم فى الحضر يصلى ويعيد عند الشافعى إذا وجد الماء ، والعادم للماء والتراب يصلى ، ويعيد على أحد الأقوال ، مع أنَّ الصلاة الأولى صحيحة ، وإعادة الثانية ليس لعدم الكمال ، بل لعدم الإجزاء؛ لأنها واجبة فالصحة أعم من الإجزاء لوجودها بدونه ، ومعنى عدم الإجزاء هاهنا أن الأولى لم تُبْرِىء الذمة فهى كالركعتين من الظهر ، والإجزاء أيضاً أعم لوجوده بدون الصحة فى حديث أبى بردة المتقدم ، فيكون كل واحد أعم وأخص من وجه ؛ لثبوت عموم كل واحد منهما على الآخر ، واجتماعهما فى أكثر الصور ، فهذا ما تيسر لى فى الفرق ، ولهذا الإلباس قال الإمام : يقرب من هذا البحث عن الإجزاء .

وقوله : « لا يوصف بالإجزاء إلا ما أمكن أن يوصف بالبطلان ، وعدم الإجزاء كالصوم » .

هذا على قاعدة لغوية أن العرب لا تصف المحلى بشئ إلا إذا كان قابلاً لضده ، فلا تقول فى الخراز [١] : إنه أعمى وإن كان لا يبصر لعدم قبوله للبصر ، ولا أصم لعدم قبوله للسمع عادةً ، فكذلك العبادة إذا لم تقبل الوصف بالفساد لا توصف بالإجزاء ، ثم تمثيله بمعرفة الله - سبحانه وتعالى- صحيح ؛ فإنها متى تحقق الكشف كانت معرفة ، وإن لم يتحقق الكشف

---

(١) الخَرْزُ : خياطَةُ الأَدَم ، وقد خرَزَ الْخُفَّ وغَيْرَهُ يَخْرِزُهُ ويَخْرُزُهُ خرزاً ؛ الخرَّازُ : صانِعُ ذلكَ ، وحرفته الخِرازَةُ ؛ والمخرزُ ما يُخْرَزُ بِهِ ، قال سيبويه : هذا الضَّربُ ممَّا يُعْتَمَلُ بِهِ مكسور الأوَّلِ ، كانت فيه الهاءُ أو لم تكن ، ويقال : خَرَزَ الخارِزُ خَرْزَةً واحِدَةً وهى الغرزةُ الواحِدَةُ ، فَأَمَّا الْخُرْزَةُ فَهُوَ ما بين الْغُرْزَتَيْنِ .

ينظر : لسان العرب : ٢/ ١١٣٠ ، ترتيب القاموس : ٢/ ٣٥ .

لم تكن المعرفة حاصلة ، فما وصفت المعرفة بغير الإجزاء قط ، ولا تقبله ، نعم قد يشترط فى اعتبارها ، وترتيب الثواب عليها أمور أخر ، فإن وقوعها قبل الأمر بها لا ثواب فيه ، ومع الكفر الفعلى ، كإلقاء المصحف فى القاذورات محبط لثوابها ونحو ذلك ، فثوابها قد يكون وقد لا يكون .

أما وقوعها على الوجه المطلوب منها فى ذاتها ، فلا يتصور وقوع على غيره .

وأما تمثيله برد الوديعة فغير مسلم ؛ لأنه إن أراد بالرد المستجمع لجميع الشرائط والأسباب ، وانتفاء الموانع ، فالعبادات والمأمورات الكل كذلك ، وإن أراد أصل الرد كيف كان ، قد يرد الوديعة لربها بعد جنونه ، أو الحجر عليه فلا يبرأ بذلك ، ويضمن ، أو يبيعها ربها ، فيتعين التسليم للمشترى ، أو يرهنها فيسلمها للراهن ، أوْ يموت فيتعين التسليم للوارث ، فأصل الرد فى الوديعة يقبل الوجهين ، فلا يصح التمثيل به قوله : إجزاء الفعل كون الإتيان به كافياً فى سقوط التعبد به ، وهو معنى قوله فى الصحة : إنها موافقة الشريعة ، فإنَّها مَتَى وافقت الشريعة أسقطت التعبد بها ، فظهر أنهما معنى واحد ، إلا أن يتلمح ما تقدم ، وكذلك قوله : ومنهم من فسره بسقوط القضاء هو قوله فى الصحة فى المذهب المحكي عن الفقهاء : إن الصحيح ما أسقط القضاء ، غير أنَّهُ هاهنا جعله نفس السقوط ، وثمت سبب السقوط ، وبين العدم وسببه فرق لا محالة ، فإن كان مراده ولا سبب السقوط ، فهذا هو غير مذهب الفقهاء فى الصِّحة ، أو نفس العدم فهو غيره ، وهو ظاهر لفظه .

وقوله : الآتى بالفعل غير مستجمع للشرائط ، ثم يموت » .

يريد قبل خروج الوقت ، لم يثبت الأمر بالقضاء فى حقه ؛ لأن القضاءَ إنما يتوجه الأمر به إذا خرج الوقت ، فقد وجد فى حق هذا عدم القضاء ،

فلو كان الإجزء عدم القضاء لوجد الإجزاء هاهنا ، ولم يوجد ، فدل على أنه غيره ، وكذلك من لم يفعل أصلاً ، ثم مات قبل خروج الوقت .

قوله : « ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد » .

معناه : أن قاعدة الحصر تقتضى ترتيب الوجود على الوجود ، والعدم على العدم ، فإذا قال عليه السلام : « إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ » [1] . يترتب وجوب الغُسْل على وجود الماء ، وعدم الوجوب على عدم الماء ، فيكون عدم القضاء مستفاداً من عدم النص الجديد لا من الإجزاء ، فلا يكون الإجزاء نفس عدم القضاء ؛ لأنه لو كان نفسه لأفاده ؛ لأن الشئ يفيد نفسه بالضرورة ، فلما كانت إفادته من غيره دَلَّ على أنه غيره .

---

(١) من حديث أبى سعيد الخدرى ، أخرجه مسلم فى الصحيح : ٢٦٩/١ فى كتاب الحيض (٣) باب إنما الماء من الماء (٢١) حديث (٣٤٣/٨٠) و(٣٤٣/٨١) ، وقال مسلم معقباً على الحديث عن ابن الشخير : كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينسخ حديثه بعضه بعضاً كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً . ثم افتتح باباً يلى باب « إنما الماء من الماء » وسماه باب « نسخ الماء من الماء » ، وأخرجه أحمد فى المسند : ٤٧/٣ وابن خزيمة فى الصحيح : ١١٧/١ فى الطهارة ، باب إيجاب الغسل من الإمناء (٢٣٣ ، ٢٣٤) ، والطبرانى فى الكبير : ٣١٧/٤ ، أخرجه ابن حبان كما فى الإحسان من حديث أبىّ : ٢٤٤/٢ (١١٧٠) وفى الموارد حديث (٢٢٨) ، وأخرجه الدارمى : ١٩٤/١ ، كتاب الطهارة باب « الماء من الماء» ، وأخرجه الترمذى من حديث أبى بن كعب : ١٨٤/١ فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء أن الماء من الماء حديث (١١٠ ، ١١١) ، وقال أبو عيسى : « هذا حديث حسن » ، وإنما كان الماء من الماء فى أول الإسلام ثم نسخ بعد ذلك . وهكذا روى غير واحد من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم : أبىّ بن كعب ، ورافع بن خديج .والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم على أنه إذا جامع الرجل امرأته فى الفرج وجب عليهما الغسل وإن لم ينزلا ، وأخرجه أبو داود : ٥٤/١ فى الطهارة ، باب فى الإكسال ، حديث (٢١٤ ، ٢١٥) ، وأخرجه الدارقطنى : ١٢٦/١ فى كتاب الطهارة ، باب نسخ قوله : « الماء من الماء » حديث (١) .

وتقرير آخر : أن الإجزاء إذا كان عدم القضاء يلزم أن يكون عدم الإجزاء هو القضاء بالضرورة ، فمتى كان الفعل غير مجزئ كان القضاء واجباً بالضرورة، فذلك يمنع أن القضاء إنما يجب بأمر جديد ؛ لأنه على هذا التقدير لا يحتاج للأمر الجديد ألبتة ، بل مجرد عدم الإجزاء كافٍ فيه ، وذلك يبطل هذه القاعدة التى سنبينها فى « الأوامر » أن القضاء إنما يجب بأمر جديد .

قوله : « ولأنا نعلل وجوب القضاء بعدم الإِجزاء ، والعلة مغايرة للمعلول».

ظاهر كلامه أنه غير موجه ؛ لأن خصمه ادعي الاتحاد بين الإِجزاء وعدم القضاء ، وهو أثبت المغايرة بين عدم الإجزاء والقضاء ، فأثبت التعدد فى محل لم يدع الخصم فيه الاتحاد ، فلا يتوجه كلامه على خصمه .

ووجه تقريره : توجهه أن الإجزاء إذا كان عدم القضاء ، واتحد هذان المفهومان ، وكانا حقيقةً واحدة ، كانت هذه الحقيقة يناقضها عدم الإجزاء ، لأنه نقيض الآخر الذى هو عدم القضاء عند الخصم ، ونقيض الشئ هو نقيض ما هو نفسه ، ويناقض أيضاً هذه الحقيقة القضاء ؛ لأنه نقيض عدم القضاء الذى هو عند الخصم الإجزاء ، فتكون هذه الحقيقة ثلاثة نقائض ، نفسها ، ونقيضان يقابلانهما عدم الإجزاء ، والقضاء ، والحقيقة الواحدة لا يناقضها إلا نقيض واحد ، لأنه لا واسطة بين النقيضين ، فعلى هذا يلزم من اتحاد الإِجزاء ، وعدم القضاء اتحاد عدم الإِجزاء والقضاء حتى يكون النقيض المقابل واحدًا ، فيصح حينئذٍ أنه لو صح قول الخصم لاتحد عدم الإِجزاء والقضاء ، لكنهما غير متحدين ، لأنا نعلل أحدهما بالآخر ، فالإِمام أبطل اتحاد الإِجزاء ، وعدم القضاء بإِبطال اتحاد آخر هو لازم ، وإِبطال اللازم إِبطال الملزوم ، فهذا توجيه كلامه .

« سؤال »

قد تصور صورة التعليل فى الكلام الصحيح مع عدم التغاير ، وهو في كل حد مع محدوده ، كقولنا : هذا إنسان ؛ لأنه حيوان ناطق ، وهذا حكم الله تعالى ؛ لأنه خطابه بالاقتضاء ، وهذا غصب ؛ لأنه وضع يد عادية ، ورفع يد مستحقة ، فقال الإمام : لعل ما يقوله وجب عليه القضاء ؛ لأن فعله غير مجزئ من هذا القبيل ، فلا يفيد كلامه شيئاً حتى يبين أنه من التعليل فيه التغاير ، فيحتاج دليله إلى دليل آخر .

« سؤال »

قضية التعليل تنعكس عليه ؛ لأنا نعلل موافقة الأمر بالإجزاء ، فيكون غيره مع أنه ادعى الوحدة فيهما .

« سؤال »

تفسيره للإجزاء بسقوط الأمر يشكل ما إذا لم يفرط فى الفعل حتى مات، فإن الأمر يسقط عنه ، ويعذر مع أنه لا إجزاء .

« سؤال »

توجد الصِّحة والإجزاء فيما لا يوجد فيه القضاء ألبتّةَ كالأُضحية والنوافل ، فإنَّها صحيحة ، ولا يقال : يسقط القضاء عنه ، ولا هى مسقطة للقضاء ، لأن الحكم بسقوط الشئ عن الشئ فرع قبوله له .

« تنبيه »

وافقه « المنتخب » و« التحصيل » وسكت عنه « التنقيح » ، وعبَّر «الحاصل» فقال فى حكاية مذهب الخصم : ومنهم من جعله عبارة كما أسقط القضاء ، ففسر مذهب الخصم بأن الإجزاء سبب عدم القضاء لا نفسه ، وعلى هذا لا يستقيم من « تاج الدين » الاستدلال بعد ذلك بأنَّ العلّة مغايرة

للمعلول ، ولأنه قد يوجد عدم الإجزاء مع عدم القضاء ، فيبطل هذان الوجهان فى حقه ، ولا يلزم بطلان الوجه الثالث ؛ لأنه إذا كان الإجزاء سبب عدم القضاء يكون عدمه سبب وجود القضاء ؛ لأن عدم السبب سبب لعدم المسبب ، وعدم العلّة علة لعدم المعلول ، فيستغنى عن النص الجديد ، والتقدير أن القضاء لا يثبت إلا به ، هذا خُلْف فمذهب الخصم مع هذه القاعدة لا يجتمعان ، لكن هذه القاعدة صحيحة ، فمذهب الخصم باطل ، فظهر أن تفصيل « الحاصل » مع استدلاله بالوجوه الثلاثة لا يتم ، بل كان يقتصر على ما يصح منهما ، ويلزم أيضاً من تفسيره أن الإجزاء والصحة حقيقة واحدة ، وأن هذا الوجه الذى يصح هاهنا يصح الاستدلال به فى الصحة من جهة المتكلمين على الفقهاء ، ويكون الفقهاء محجوجين به .

وعبر أيضاً تاج الدين فقال : ولأنا نعلل سقوط القضاءِ بالإجزاء ، والعلّة مغايرة للمعلول ، فيكون الكلام متجهاً فى أول الأمر ، ويندفع سؤال عدم التوجيه، ويكون قد بقى للاتحاد مطابقة ، لأنه نفاه لنفى لازمه كما تقدم ، وهو أيسر ، وأقرب من حيث التقرير والتوجيه .

قال سراج الدين فى « التحصيل » : ولقائل أن يقول : لو فسر بما يكفى الإتيان به فى سقوط القضاء اندفع سقوط القضاء بالموت عند عدم الفعل ، وتعليل القضاء بعدم الإجزاء ، وهو عين ما اختاره تاج الدِّينِ ، وقد تقدم بيان سقوط الوجهين .

قال سَيْفُ الدِّيْنِ : لا بأس بتفسير إجزاء العبادة بكونها مسقطة للقضاء ، فوافق قوله قول سراج الدين ، وتاج الدين .

* * *

التَّقْسِيمُ الخَامِسُ

العِبَادَةُ تُوصَفُ : بالقَضَاء ، والأدَاء ، وَالإِعَادَة .

فَالْوَاجِبُ : إِذَا أُدِّيَ فِي وَقْتِه سُمِّيَ أَدَاءً ، وَإِذَا أُدِّيَ بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِه المُضَيَّق أَو المُوَسَّعِ سُمِّيَ قَضَاءً ، وَإِنْ فُعِلَ مَرَّةً عَلَي نَوْعٍ مِنَ الخَلَلِ ، ثُمَّ فُعِلَ ثَانِياً فِي وَقْتِه المَضْرُوبِ لَهُ سُمِّيَ إِعَادَةً ؛ فَالإِعَادَةُ : اسْمٌ لِمِثْلِ مَا فُعِلَ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الخَلَلِ .

وَالقَضَاءُ : اسْمٌ لِفِعْلِ مِثْلِ مَا فَاتَ وَقْتُهُ المَحْدُودُ .

ثُمَّ هَاهُنَا بَحْثَانِ :

الأَوَّلُ : لَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّه فِي الوَاجِبِ المُوَسَّعِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغِلْ بِه ، لَمَاتَ ، فَهَا هُنَا لَوْ أَخَّرَ عَصَى ، فَلَوْ أَخَّرَ وَعَاشَ ، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِه : قَالَ القَاضِي أَبُو بَكْرٍ : هَذَا قَضَاءٌ ؛ لأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَقْتُهُ بِسَبَبِ غَلَبَةِ الظَّنِّ ، وَمَا أَوْقَعَهُ فِيه ، وَقَالَ الغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللهُ : هَذَا أَدَاءٌ ؛ لأَنَّهُ لَمَّا انْكَشَفَ خِلافُ مَا ظَنَّ ، زَالَ حُكْمُهُ ، فَصَارَ كَمَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ يَعِيشُ .

الثَّانِي : الفِعْلُ لا يُسَمَّى قَضَاءً ، إلا إِذَا وُجِدَ سَبَبُ وُجُوبِ الأَدَاءِ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الأَدَاءُ ، ثُمَّ القَضَاءُ عَلَى قِسْمَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : مَا وَجَبَ الأَدَاءُ ، فَتَرَكَهُ ، وَأَتَى بِمِثْلِه خَارِجَ الوَقْتِ ، فَكَانَ قَضَاءً ، وَهُوَ كَمَنْ تَرَكَ ، الصَّلاةَ عَمْداً فِي وَقْتِهَا ، ثُمَّ أَدَّاهَا خَارِجَ الوَقْتِ .

وَثَانِيهِمَا : مَا لا يَجِبُ الأَدَاءُ ، وَهُوَ أَيْضاً قِسْمَانِ :

أَحَدُهُما : أَنْ يَكُونَ الْمُكَلَّفُ بِحَيْثُ لا يَصِحُّ مِنْهُ الأَدَاءُ .

وَالثَّانى : أَنْ يَصِحَّ مِنْهُ ذَلِكَ : أَمَّا الَّذى لا يَصِحُّ مِنْهُ الأَدَاءُ ، فَإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذلك عَقْلاً ؛ كَالنَّائِمِ وَالمَغْمَى عَلَيْه ، فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ عَقْلاً صُدُورُ فِعْلِ الصَّلاة مِنْهُ .

وَإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ مِنْهُ شَرْعاً ؛ كَالحَائِضِ ، فَإِنَّهُ لا يَصِحُّ مِنْهَا فِعْلُ الصَّوْمِ ، لكن لَمَّا وُجِدَ فِى حَقِّهَا سَبَبُ الوُجُوبِ ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدِ الْوُجُوبُ ، سُمِّىَ الإِتْيَانُ بِذَلِكَ الفِعْلِ خَارِجَ الْوَقْتِ قَضَاءً .

وَأَمَّا الَّذِي يَصِحُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْهُ ، إِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْه الْفِعْلُ ، فَالْمُقْتَضِى لِسُقُوطِ الوجُوبِ قَدْ يَكُونُ مِنْ جِهَتِهِ ؛ كَالمُسَافِرِ ؛ فَإِنَّ السَّفَرَ مِنْهُ ، وَقَدْ أُسْقِطَ وُجُوبُ الصَّوْمِ .

وَقَدْ يَكُونُ مِنَ اللهِ تَعَالَى ؛ كَالمَرِيضِ ؛ فَإِنَّ المَرَضَ مِنَ اللهِ ، وَقَدْ أَسْقَطَ وُجُوبَ الصومِ .

فَفِى جَمِيعِ هَذِهِ المَوَاضِعِ اسْمُ الْقَضَاء إِنَّمَا جَاءَ ؛ لأَنَّهُ وُجِدَ سَبَبُ الوُجُوب مُنْفَكا عَنِ الْوُجُوبِ ، لا لأَنَّهُ وُجِدَ وُجُوبُ الْفِعْلِ ، كَمَا يَقُولُهُ بَعْضُ مَنْ لا يَعْرِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ ؛ لأَنَّ المَنْعَ مِنَ التَّرْكِ جُزْءُ مَاهِيَّةِ الوُجُوبِ ، فَيَسْتَحِيلُ تَحَقُّقُ الْوُجُوبِ مع جَوَازِ التَّرْكِ .

قال القرافى : قوله : التقسيم الخامس : « العبادة توصف بالقضاء والأداء ... » إلى آخر التقسيم .

اعلم أن تفسير الأداء بفعل الواجب فى وقته ، والقضاء فعل الواجب بعد فوات وقته المحدود لا يتم ، بل عليه خمسة أسئلة :

الأول : أنه لم يذكر أنَّه محدود له شرعاً ، فيندرج فيه ما حدده أهل العرف للواجب ، وإِنْ لم يحدده الشرع .

الثاني : أن الواجبات الفورية كرد الغُصُوب ، وإنقاذ الغَرْقى ، والتوبة من الذنوب ، وقضايا الحكام عند نهوض الحِجَاج ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ونحو ذلك ، عين لها الشرع الزمان الذى يلى وقوع أسبابها ، فهى واجبات لها أزمنة محدودة أوله ما يلى السبب ، وآخره نهاية الفعل ، ولا تسمى فى وقتها أداء ولا خارج وقتها قضاءً ، مع وجود الحدين فيها ، فيكون الحدان غير مانعين .

الثالث : إذا قلنا : الحج على الفور عند من قال به ، فإذا أَخَّره لعام آخر لا يكون قضاء عند هذا القائل ، ولا يلزمه سَوْق هدى القضاء .

الرابع : أن صلاة الجمعة لم يشرع فيها القضاء ، فيلزم ألا يصدق عليها الأداء ، ولا توصف به لقوله فى الإجزاء : إنه لا يوصف به إلا ما يقبل وقوعه على صورة عدم الإجزاء ، وقررت ذلك بالقاعدة اللُّغوية أَنَّ الشئ إنما يوصف بالشئ إذا كان قابلاً لضده ومثله هناك ، فعلى هذا لا توصف الجمعة بالأداء مع أنها إيقاع الواجب فى وقته المحدود له شرعاً ، فيكون الحد تشبيهاً غير مانع .

الخامس : إذا قلنا : الأمر على الفور ، فإنه للوجوب ، يلزم على هذا القول أنَّا متى أَخَّرنا المأمور عن الزمان الذي يلى ورود الصيغة كان قضاءً ، وإذا فعلناه فيه كان أداءً ، مع أن صاحب هذا المذهب لم يلتزم هذا ، فلا يقال فى إسراج الدابة إذا قال السيد لعبده : أسرج الدابة : إنه أداء فى وقته ، ولا قضاء إذا أخره ، وهذه أسئلة صحيحة ، فيتعين كشف الغطاء عن هذا المقام فأقول : إن تعيين الوقت للواجب له سببان :

أحدهما : له مصلحة فى نفس الوقت كأوقات الصلوات ، ورمضان للصوم ، فإنا نعتقد أن فى هذه الأوقات مصالح لم نطلع عليها طرداً لقاعدة الشرع فى رعاية المصالح ، فإن الملك العظيم إذا كان عادته أنه يخلع الأخضر على

العلماء ، ورأينا شخصاً أخلع عليه أخضر ، ونحن لا نعلم حال ذلك الشخص قلنا : هو عالم ؛ لأنه العادة من ذلك الملك ، فكذلك عادة الله - تعالى - أن شرائعه مصالح لعباده ، فكل مكان لا نعلم فيه مصلحة قلنا فيه : مصلحة لم نطلع عليها ، وهكذا كل تعبدى معناه أنَّا لم نعلم بمصلحته لا لأنه لا مصلحة فيه ، فهذه أوقات العبادات المتقدم ذكرها متضمنة لمصالح هى سبب تعينها دون غيرها .

والسبب الثاني : لتعيين الوقت مصلحة المأمور به ، لا مصلحة فى الوقت ، كتعيين الوقت فى إنقاذ الغريق تابع لسقوطه ، وتعيينه لمصلحة فى الإِنقاذ ، وهو المأمور به دون مصلحة فى ذلك الوقت ، فلو تقدم سقوط الغريق فى الماء تقدم الوقت ولو تأخر تأخر ، وكذلك الحج على الفور تابع لوجود الاستطاعة ، فلو تقدمت تقدم تعين الزمان ، ولو تأخرت تأخر تعين الزمان، فتعيينه لمصلحة المأمور عند الاستطاعة لا لمصلحة فى الوقت ، وكذلك الفوريات كلها .

إذا تقرر هذا فنقول : « الأداء إِيقاع الواجب فى وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت إِذا قبل القضاء » .

فقولنا : شرعاً احترازاً عن تحديد العرف .

وقولنا : « لمصلحة اشتمل عليها الوقت » احترازاً من تعيين الفوريات لمصالح المأمورات .

وقولنا : « إِذا قبل القضاء » احترازاً من الجمعة ، بناء على قاعدة أن الشئ إِنما يوصف بأحد الضدين إِذا قبل الضد الآخر ، ويكون القضاء إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً الذى حدد لمصلحة فيه ، وحينئذ صحت الحدود، واندفعت الإِشكالات .

وقوله : « إذا فعل الواجب ثانياً فى وقته المضروب لتقدمه على نوع من الخلل سمى إِعادة » .

يريد بالخلل ما هو أعمُّ من الإِجزاء والكمال ، فإِعادة من صلى بدون ركن أو شرط خلل فى الإِجزاء ، والمصلى وحده يعيد مع جماعة لخلل فى الكمال، ولم يجمع حده أنواع الإِعادة ؛ لأن الإِعادة قد تكون خارج الوقت، فاشتراطه الوقت يصير الحد غير جامع .

« تنبيه »

ينتقض حد الأداء على التفسيرين بقضاء رمضان ، فإِن الشرع حدد له بقية العام ، فيتناوله حد الأداء ، وليس بأداء ؛ لاتفاقنا على أنه قضاءٌ ، فيتعين أن يراد فى حد الأداء ، وهو مقتضى الأمر الأول ، فإِنَّ قضاء رمضان بأمر جديد، وكذلك قولهم فى الحج : إنه أداء مع عدم تحديد الوقت لا سيما إِذا قلنا : هو على التراخى ، وقد أطبق الفقهاء على قولهم : حجة الأداء ، وحجة القضاء ، فيبطل بها التفسيران ، فإِن تعيين الوقت تابع للاستطاعة ، وليس محدداً ، بل تعينه تبعاً للاستطاعة ، وينتقض حد القضاء بقضاء الحج ، فإنه ليس خارج وقته محدود ، وبقضاء النوافل عند من قال بها إِذا أُفسدت عمداً [1] ، إما لوجوبها بالشروع عند مالِكٍ ، أو يقضى ، وهى غير واجبة

(١) وقد اختلف العلماء فى ذلك على أقوال : أحدها استحباب قضائها مطلقاً ، سواء كان الفوت لعذر أو لغير عذر ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أطلق الأمر بالقضاء ولم يقيده بالعذر . وقد ذهب إلى ذلك من الصحابة عبد الله بن عمر ، ومن التابعين عطاء وطاوس والقاسم بن محمد ، ومن الأئمة ابن جريج والأوزاعى والشافعى فى الجديد وأحمد وإسحاق ومحمد بن الحسن والمزنى . **والقول الثانى** : أنها لا تقضى، وهو قول أبى حنيفة ومالك وأبى يوسف فى أشهر الروايتين عنه ، وهو قول الشافعى فى القديم ورواية عن أحمد ، والمشهور عن مالك قضاء ركعتى الفجر بعد طلوع الشمس .

والقول الثالث : التفرقة بين ما هو مستقل بنفسه كالعيد والضحى فيقضى، وبين ما =

كما قاله الشّافعى فى صلاة العيد ، وإن كان مذهبه يخرج بقيد اشتراط الوجوب .

وتقول العلماء : إذا فات المسبوق بعض صلاة الإمام هل يصلى الباقى قضاء فيجهر فيما فات من المغرب والعشاء ، أو بناء فَيُسِرّ ؟ فهذا قضاء مع حصوله فى الوقت ، فيبطل به حد الأداء والقضاء معاً لفوات خروج الوقت، وينبغى فى هذا المقام أن نقول : لفظ القضاء مشترك بين ثلاثة معانٍ : ما فعل خارج وقته ، وهو قضاء الظهر ، وما فُعل بعد تعينه بسببه ، والشروع فيه لا بالوقت، كما إذا شرع فى الحج ثم فسد ، فإنه قضاء لتعيُّنه بالشُّروع .

وما فعل على خلاف ترتيبه بعد فوات ترتيبه لا وقته ، وهو قضاء المأموم ، فإن شأن الجهر فى الصَّلاة الليلية أن يكون أولها سابقاً على السر والمسبوق فاته ذلك ، ويندرج قضاء النوافل فى قضاء الحج ؛ لأنه من المتعين بسببه والشروع فيه ، وإذا كان اللفظ مشتركاً ، وكنا متعرضين بالحد لأحد مسميات المشترك لا يرد علينا المسمى الآخر ، بل لكل مسمى حد يليق به ، فمن حدد العين التى هى الحدقة ، لا يرد عليه عَيْن الماء ، ولا عين الذهب ، وإنما ترد النقوض إذا كان اللفظ الدَّال على المحدود وصورة النقض متواطئاً أو مشككاً ، أما المعانى المتباينة لا يرد بعضها على بعض ، ويكون لفظ الأداء مشتركاً بين ما تعين وقته المحدود بالأمر الأول وما تعيّن بسببه ، وهى حجة الأداء ، فتندفع النقوض كلها .

= هو تابع لغيره كرواتب الفرائض فلا يقضى ، وهو أحد الأقوال عن الشافعى . **والقول الرابع** : إن شاء قضاها وإن شاء لم يقضها على التخيير ، وهو مروىّ عن أصحاب الرأى ومالك . **والقول الخامس** : التفرقة بين الترك لعذر نوم أو نسيان فيقضى، أو لغير عذر فلا يقضى ، وهو قول ابن حزم ، واستدلّ بعموم قوله : « من نام عن صلاته » الحديث . وأجاب الجمهور أن قضاء التارك لها تعمداً من باب الأولى.

« تنبيه »

ما تقدم من تحرير أنَّ القضاء المقصود هاهنا هو الذى تعين وقته لمصلحة اشتمل عليها الوقت ، يقتضى أن الحق مع الغزالى دون القاضى فى حق من غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت ؛ لأن التحديد هاهنا ثابت للظن لا للمصلحة التى فى الوقت ؛ ولأن الظن يكشف الغيب أنه كاذب ، والظن الكاذب لا يعتبره الشرع ، بل كلما ثبت كذبه انتفى عنه مقتضى صدقه .

والذى قاله بعض الفقهاء أنه وجد وجوب الفعل ، وضعفه الإمام - هو الوجوب فى حق الحائض ، قال به جماعة من المالكية ، وقاله الحنفية وفسروه بأن الوجوب موسع عليها ، بمعنى أن الوجوب ثابت دائماً ، ولا يتعين إلا عند زوال الحيض ، كما أن الظهر واجب وجوباً موسعاً ، ولا يتعين إلا عند آخر القامة ، وهذا وإن كان أخف إشكالاً من المالكية من جهة أنهم لم يجمعوا بين الوجوب فى زمن كون الفعل محرماً ، غير أنه غير تام ؛ لأن الواجب الموسع هو الذى يصح إيقاؤه فى أول وقته ، ويسد المسد ، ويحصل مقصود الأمر ، وصلاة الحائض فى زمن الحيض لا تجوز ، ولا تسد المسد ، فلا معنى لكونه واجباً عليها وجوباً موسعاً .

« تنبيه »

على حدود الإمام تكون العبادة ثلاثة أقسام :

منها ما يقبل الأداء والقضاء كالصلوات الخمس ، وما لا يقبلها كالنوافل ، وما يقبل الأداء فقط كالجمعة .

« فائدة »

قال الغزالى رحمه الله تعالى : القضاء قد يطلق مجازاً ؛ لأنه تلو الأداء ، وللأداء ثلاثة أحوال :

الأول : أن يكون إذا ترك الواجب عمداً ، أو سهواً ، وجب القضاء فهذا قضاء حقيقة .

الثانى : ألا يجب الأداء كصوم الحائض قضاؤه مجاز لأنه فرض مبتدأ ، لكن لما كان بسبب حالة متقدمة سمى قضاءً .

قال : فإن قيل : فلينوِ البالغ القضاء لما فات إيجابه فى حال الصغر .

قلنا : لو أمر بذلك لنواه لكن لم يؤمر به ، ولعل الفرق عدم التكليف النية، بخلاف الحائض مكلفة من حيث الجملة .

الثالث : المريض [1] والمسافر فيحتمل المجاز ؛ إذ لا وجوب ، وتحتمل الحقيقة ؛ لأنهما لو صاما صح ، ويلزم عليه أن يسمى الصلاة فى آخر الوقت قضاء مجازاً ؛ لأنه يخير فى آخر الوقت لتخيرهما بين شهرى الأداء والقضاء، فالأظهر أن الصوم قضاء مجاز ، والنائم ، والناسى يقضيان ، وإن لم يتقدم الوجوب لتقصيرهما فى أسباب الغفلة .

الرابع : المريض إن كان لا يخشى الموت من الصوم ، فهو كالمسافر ، وإن خشى الموت والضرر العظيم بحيث يعصى بترك الأكل فهو كالحائض ، فإن صام فيحتمل ألا ينعقد ؛ لأنه معصية ، ويحتمل أن ينعقد ؛ لأنه جاء به على وجه متقرب إلى ربه ، فهو كالصلاة فى الدار المغصوبة ، ويلزم عليه صوم يوم النحر ، فإنه نهى عنه إجابة لدعوة الله - تعالى - لضيافته بالأضاحى ويعسر الفرق .

---

(١) « المرض فى اللغة » إظلام الطبيعة واضطرابها بعد صفائها واعتدالها .

وقال ابن دريد : المرض السّقم وهو نقيض الصحة .

وقال ابن الأعرابى : المرض النقصان يقال : بدن مريض أى ناقص القوة .

« تنبيه »

نفى من أوصاف العبادة القبول لم يذكره ، وهو مشكل ؛ لأن عدم القبول مع إيقاع الفعل على جميع الأمور المعتبرة فى صحة ذلك الفعل إن كان معناه أن ذمته بقيت عنده مشغولة ، فهو خلاف الإجماع ، لانعقاد الإجماع على براءة الذمة حينئذ ، وإن كان معناه شئ آخر فما حقيقته ؟

والجواب : أن القبول شئ غير الإجزاء والصحة ؛ لأنه ترتب الثواب على ذلك العمل ، والإجزاء والصحة يرجعان إلى سقوط الخطاب ، ومعناه لا يعاقب على الترك ؛ لأنه قد فعل ، وما يلزم من عدم المؤاخذة حصول الإثابة، وهذا يظهر معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [المائدة: ٢٧] ، أى إنما ترتب المثوبات ، ورفع الدرجات على العمل الصالح إذا كان العامل متقياً ، وأما غيره فتسقط عنه العقوبة فقط ، وكذلك قوله عليه الصَّلاة والسلام : « إنَّ مِنَ الصَّلاةِ مَا يُقْبَلُ نِصفُهَا وَثُلُثُهَا وَرُبُعُهَا » [(١)] ، ومنها ما تلف كما يلف الثوب الخلق ، فيضرب بها وجه صاحبها [(٢)] مع انعقاد الإجماع على الإجزاء ، أى لا يثاب عليها شئ ، أو نصف الإثابة ، أو ربعها، فظهر الفرق بين القبول وغيره ، وأن انعقاد الإجماع على براءة الذمة لا ينافى ذلك ، والمراد بالمتقين هاهنا من كثر تقواه وطاعته لله تعالى ، وإلا

---

(١) أخرجه أبو داود فى السنن : ٢١١/١ فى كتاب الصلاة ، باب ما جاء فى نقصان الصلاة ، حديث (٧٩٦) بلفظ : « إن الرجل ينصرف ، وما كتب له إلا عشر صلاته ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها » .

(٢) ذكره الغزالى فى « الإحياء » : ١٤٨/١ وعزاه الحافظ العراقى فى تخريجه للطبرانى فى « الأوسط » من حديث أنس بسند ضعيف ؛ والطيالسى والبيهقى فى « الشعب » من حديث عبادة بن الصامت بسند ضعيف نحوه .

فالمسمى اللغوى حاصل لكل مسلم ؛ لأنه اتقى عذاب الله تعالى بإسلامه ؛ لأنه مأخوذ من الوقاية ، وليس ذلك مراداً بل ما تقدم ، ولما كان القبول هو أمر مغيب عنا لا تدخله أحكامنا تركه الأصوليون من أوصاف العبادة ؛ لأنهم ما يذكرون إلا ما تدخله أحكامنا بضوابط عندنا معلوم أو مظنونة ، والقبول ليس كذلك فتركوه .

* * *

التَّقْسِيمُ السَّادِسُ

قال الرازى : الْفِعْلُ الَّذى يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ الإِتْيَانُ بِهِ :

إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَزِيمَةً أَوْ رُخْصَةً ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ مَا جَازَ فِعْلُه ، إِمَّا أَنْ يَجُوزَ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضِى لِلْمَنْعِ ، أَوْ لا يَكُونَ كَذَلِكَ .

فَالأَوَّلُ : الرُّخْصَةُ ، وَالثَّانِى : الْعَزِيمَةُ .

فَمَا أَبَاحَهُ اللهُ تَعَالَى فِى الأَصْلِ مِنَ الأَكْلِ وَالشُّرْبِ لا يُسَمَّى رُخْصَةً ، وَيُسَمَّى تَنَاوُلُ الْمَيْتَةِ رُخْصَةً ، وَسُقُوطُ رَمَضَانَ عَنِ الْمُسَافِرِ رُخْصَةً .

ثُمَّ الَّذى يَجُوزُ فِعْلُهُ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضِى لِلْمَنْعِ ، قَدْ يَكُونُ وَاجِباً ؛ كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ ، وَالإِفْطَارِ عِنْدَ خَوْفِ الهَلاكِ مِنَ الْجُوعِ ، وَقَدْ لا يَكُونُ وَاجِباً ؛ كَالإِفْطَارِ ، وَالْقَصْرِ فِى السَّفَرِ ، وَقَوْلِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عِنْدَ الإِكْرَاهِ .

وَلَمَّا تَكَلَّمْنَا فِى الْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ وَأَقْسَامِهِ ، فَلْنُبَيِّنْ أَنَّهُ ثَابِتٌ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ .

قال القرافى : قوله : « ما جاز الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة . . . » إلى آخر التقسيم يرد عليه أربعة أسئلة :

الأول : أن تحديده الرخصة بما جاز فعله من قيام المقتضى للمنع يقتضى أنَّ الحدود ، والتعازير ، والجهاد ، والحج ، والصلوات الخمس ، والطهارات فى شدة البرد ، والصوم فى الهواجر ، ونحو ذلك من كل ما فيه مشقة أن يكون رخصة ، وهو خلاف الإجماع ؛ لأن الإنسان مكرم معظم لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَمَ ﴾ [الإسراء : ٧٠] ولقوله : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين : ٤] ، ووصف التكريم يأبى الإهانة ، ويمنع من

إلزام المشاق ، والإهانة بالحدود ، وغيرها ، وفى الجهاد التعريض لهدم البنية الشريفة الحسنة التقويم الدالة على قدرة الله - تعالى - وجميل اختراعه ، وهذه كلها يجوز الإقدام عليها مع قيام هذا المانع ، فيلزم على قوله أن تكون رُخَصاً ، وليست رُخَصاً إجماعاً ، ويلزم أن يكون النكاح رخصة ، فإنه إهانةٌ للموطوءات بصب الفضلات فيهن ، وأن تكون الذبائحُ رخصة ؛ لأن فيه هَدْمَ بنية الحيوان الشريفة المتقنة الدالة على كمال القدرة ، وبديع الصنعة بل تحريم الخمر رخصة ؛ لأنه ثبت مع وجود المنافع الجسميّة لقوله تعالى : ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة : ٢١٩] بل كل حكم ثبت لمصلحة معها أيسر مفسدة ، أو لمفسدة معها أيسر مصلحة رخصة ؛ لأن تلك المفسدة المرجوحة تقتضى المنع إذا تفردت ، وهو إنما يريد ذلك ؛ لأنه لو أراد السالم عن المعارض لم تكن الميتة رخصة ؛ لأن مقتضى المنع فيها لم يسلم عن معارضة الضرورة ، فتكون الشريعة كلها رخصة .

الثانى : يلزمه أن كل واجب فى الشريعة رخصة ؛ لأن النصوص النافية للتكليف تنفيه كقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] ، و﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، و﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [التوبة : ٩١] ، وقوله عليه السلام : « لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ » بل البراءة الأصلية تقتضى عدم الأحكام مطلقاً، فتكون المباحات كلها ، والمندوبات ، والمكروهات التى يجوز الإقدام عليها رخصاً ، وهو خلاف الإجماع .

الثالث : تحديده العزيمة بما يجوز الإقدام عليه مع عدم قيام المانع إذا تخيل أن المانع غير ما ذكرته ، يلزمه أن أكل الطيبات ، ولبس الثياب ، والتأنُّق فى المراكب ، والمساكن ، والموطآت من العزائم ، فإنه يجوز الإقدام عليها من غير مانع من الموانع التى تشير إليها بما هو موجود فى الميتة للمضطر وغيرها ، وهذه لا يصدق عليها أنها عزائم ؛ لأن العزائم ما فيه عزم ، وتأكيد فى

اصطلاح العلماء ، وهو مقتضى اللُّغة ، وهذه الأمور لم يؤكد صاحب الشرع فى فعلها ، بل الأمر بضد ذلك ، كما قال الله تعالى ذاماً لمن يكثر من ذلك: ﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا واسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ الآية [الأحقاف : ٢٠] ، ونحو ذلك من الكتاب والسنة نحو قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ ﴾ [الواقعة : ٤٥]، ﴿ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا ﴾ [سبأ : ٣٤] .

الرابع : أن قوله : ما جاز فعله يوجب انحصار الرخصة فى جواز الإقدام والرخصة كما تكون فى الفعل ، كأكل الميتة تكون فى الترك كالفطر فى رمضان ، فلا يكون تفسيره جامعاً ، وبهذه الأسئلة يظهر أنَّ حد الرخصة فى غاية الصعوبة .

وكنت فى كتاب « تنقيح الفصول » [١] حددت العزيمة بأنها طلب الفعل السالم عن المانع المشتهر ليخرج بقيد الطلب أكل الطيبات ونحوها ، ويندرج فيه المندوبات كسجود القرآن [٢] ؛ لأن الفقهاء قالوا : عزائم القرآن إحدى

---

(١) ذكر فيه أنه جمع « المحصول » وأضاف إليه مسائل كتاب « الإفادة » للقاضى عبد الوهاب المالكى ، ورتب على مائة فصل ، وفصله على عشرين باباً ، قيل : وله شرح عليه وشرحه المولى .

ينظر : كشف الظنون : ١/٤٩٩ .

(٢) قد أجمع العلماء على مشروعية سجود القران ، وإنما اختلفوا فى الوجوب ، وفى مواضع السجود فالجمهور أنه سنة ، وقال أبو حنيفة : واجب غير فرض ثم هو سنة فى حق التالى والمستمع إن سجد التالى ، وقيل : وإن لم يسجد . فأما مواضع السجود فقال الشافعى : يسجد فيما عدا المفصل فيكون أحد عشر موضعاً . وقالت الهادوية والحنفية : فى أربعة عشر محلاً إلا أن الحنفية لا يعدون فى الحج إلا سجدة واعتبروا بسجدة سورة ص، والهادوية عكسوا ذلك كما ذكر ذلك المهدى فى البحر، وقال أحمد =

عشرة سجدةً ، وتندرج الواجبات ، وحددت الرخصة بأنها جواز الفعل مع المانع المشتهر ، ونعنى بالاشتهار ما تنفر عنه النفوس المتقية ، فإنها إذا سمعت أن فلاناً غُصَّ فشرب الخمر (١) ، أو أكل الميتة للجوع استصعبت ذلك ونفرت

= وجماعة : يسجد فى خمسة عشر موضعاً عدوا سجدتى الحج وسجدة ص ، واختلفوا أيضاً هل يشترط فيها ما يشترط فى الصلاة من الطهارة وغيرها ؟ فاشترط ذلك جماعة وقال قوم : لا يشترط ، **وقال البخارى** : كان ابن عمر يسجد على غير وضوء ، وفى مسند ابن أبى شيبة « كان ابن عمر ينزل عن راحلته فيهريق الماء ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما يتوضأ » ، ووافقه الشعبى على ذلك ، وروى عن ابن عمر أنه لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر ، وجمع بين قوله وفعله على الطهارة من الحدث الأكبر ، قلت : والأصل أنه لا يشترط الطهارة إلا بدليل ، وأدلة وجوب الطهارة وردت للصلاة والسجدة لا تسمى صلاة ، فالدليل على من شرط ذلك ، وكذلك أوقات الكراهة ورد النهى عن الصلاة فيها فلا تشمل السجدة الفردة ، ولابن حزم كلام فى شرح المحلى لفظه : «السجود فى قراءة القرآن ليس ركعة أو ركعتين فليس صلاة ، وإذا كان ليس صلاة فهو جائز بلا وضوء وللجنب والحائض وإلى غير القبلة كسائر الذكر ، ولا فرق إذ لا يلزم الوضوء إلا للصلاة ولم يأت بإيجابه لغير الصلاة قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، فإن قيل : السجود من الصلاة وبعض الصلاة صلاة . قلنا : والتكبير بعض الصلاة والجلوس والقيام والسلام بعض الصلاة فهل يلتزمون ألا يفعل أحد شيئاً من هذه الأفعال والأقوال إلا وهو على وضوء هذا لا يقولونه ولا يقوله أحد » انتهى .

(١) تعاطى الخمر عند الاختيار محرم على المكلف العالم بها وبتحريمها ويدل على ذلك : من القران الكريم .

قول الله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون﴾ . وجه الدلالة : أن الله تعالى سمى تعاطى الخمر رجساً والرجس ، ما كان محرماً ، وبين أن ذلك الرجس من عمل الشيطان ، وعمل الشيطان كله شر قبيح مغضب للرحمن ، ثم أمر باجتنابها والبعد عنها ، والأمر للوجوب ، وبين الحكمة فى النهى عنها وهى : أن تعاطيها يوقع فى العداوة والبغضاء ، ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهذه محرمة فما أدى إليها يكون محرماً ، لأن مقدمة الحرام حرام . =

. . . .

وأمّا الغُصّة بالضم : الشّجي والجمع: غصص ، والغصص بفتحتين مصدر غَصِصت بالطّعام بالكسر ، أغص غصصاً فأنا غاص به وغصّان .

وقد اتفق الفقهاء إلا ابن عرفة من المالكية على جواز شرب الخمر لمن غصّ بلقمة ولم يستطع ردها وخاف على نفسه الهلاك من إمساكها ، ولم يجد سائلاً يسيغها به ولو نجسا إلا الخمر .

الأدلة : استدل الجمهور بعموم قول الله تعالى : ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴾ .

وجه الدلالة : أن الله تعالى قصر تحريم جميع ما فصل تحريمه على حال الاختيار ، وهو يشمل الخمر وغيرها مما فصل تحريمه ، وأباح جميع ما فصل تحريمه فى حال الاضطرار وهو يشمل الخمر وغيرها ، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الاضطرار . والمغصوص الذى هذه صفته مضطر إلى شربها فيكون مباحاً له بالنص : ﴿ إلا ما اضطررتم ﴾ . **قال ابن حزم** : وخصص قوم الخمر بالمنع وهو خطأ لأنه تخصيص الكتاب بلا برهان .

وقال الإمام النووى فى المجموع : « من غص بلقمة ولم يجد سائلاً يسيغها به إلا الخمر فله إساغتها به بلا خلاف ، نص عليه الشافعى واتفق عليه الأصحاب وغيرهم ، بل قالوا : يجب عليه ذلك ، لأن السلامة من الموت بهذه الإساغة قطعية ، بخلاف التداوى وشربها للعطش » .

واستدل ابن عرفة بعموم نصوص السنة الواردة فى تحريم الخمر ومنها ما يأتى :

الأول : ما رواه البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : «من شرب الخمر فى الدنيا ثم لم يتب منها حرمها فى الآخرة » .

الثانى : ما رواه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله أن رجلاً من جيشان وجيشان من اليمن سأل النبى ﷺ عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له : المرز ، فقال: أمسكر هو ؟ قال : نعم ، فقال : « كل مسكر حرام إن على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال » ، قالوا : يا رسول الله وما طينة الخبال ؟ قال : «عرق أهل النار أو عصارة أهل النار » .

الثالث : ما رواه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن عمر أن النبى ﷺ قال : « لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه » ، زاد ابن ماجه : « وآكل ثمنها » .

وجه الدلالة : أن النبي ﷺ أخبر أن شارب الخمر ملعون ، وأنه يستحق أن يسقى =

عنه ، وقالت : دعت الضرورة إلى عظيم ، بخلاف إذا سمعت أن أحداً أُقيم عليه الحد ، أو مات فى الجهاد ، أو داوم على الصلوات لا تنفر من ذلك ، فلا تكون رخصاً، فتندفع أكثر الأسئلة بهذا القيد الذى هو المانع الذى تنفر عنه ، ثم ظهر لى بعد ذلك أن السَّلَم رخصة ، والجعالة رخصة ، والقراض رخصة ، والمساقاة، والصيد الذى يكتفى فيه بالجرح بدلاً عن الذبح ، إلى غير ذلك من موارد الشريعة التى هى رخص إجماعاً مع سكون النفوس عند سماعها ، فبقيت بعد ذلك واستصعب تحديدها ، فمن انضبط له ذلك فليفعله، فقد ظهرت الأشياء التى يحترز منها بالأسئلة السابقة .

* * *

= من طينة الخبال فى الآخرة إلا أن يتوب ولم يفصل ، فدل ذلك على عموم التحريم فى كل الأحوال ، فاستوت حالة الاضطرار بحالة الاختيار فى التحريم .

ورُدَّ على ابن عرفة أن عموم نصوص السنة مخصص بنص الكتاب الدال على إباحة جميع ما فصل الله تحريمه فى حال الاضطرار ، ولم يفصل فيما أباحه بين شئ وآخر ، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الضرورة ، والمغصوص الذى هذه صفته مضطر إلى شربها ، فيكون شربها مباحاً له إحياء لمهجته وإبقاء على حياته ؛ لأنه لم لم يشرب لهلك وقد نهى الله عباده عن قتل أنفسهم بقوله : ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ إلى قوله : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ .

والمختار ما ذهب إليه الجمهور من جواز شرب الخمر للمغصوص الذى هذه صفته إحياء لمهجته من الهلاك ؛ لأن السلامة من الموت بهذه الإساغة حاصلة يقيناً أو ظناً قوياً، وهذا ما تؤيده قواعد الشرع العامة من مثل قول الله تعالى : ﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾ ، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، وقوله : «إن الدين يسر » ، وقول حملة الشرع : « المشقة تجلب التيسير » ، « وإذا ضاق الأمر اتسع»، « والضرورات تبيح المحظورات » .

ينظر : المبسوط ٢٨/٢٤ ، والمغنى للحنابلة ١٠/ ٣٣٠ ، والمحلى على المنهاج ٢٠٣/٤، والمحلى ٤٢٦/٧ ، ونيل الأوطار ٨/ ١٤٤ ، نصب الراية ٤/ ٢٦٣ ، والشرح الكبير حاشية الدسوقى ٤/ ٣٥٣ .

الْفَصْلُ السَّابِعُ

فِى أَنَّ حُسْنَ الأَشْيَاءِ وَقُبْحَهَا لا يَثْبُتُ إِلا بِالشَّرْعِ

الحُسْنُ وَالْقُبْحُ قَدْ يُعْنَى بِهِمَا : كَوْنُ الشَّىْءِ مُلائماً للطَّبْعِ أَوْ مُنَافراً ؛ وَبِهَذَا التَّفْسِيرِ لا نِزَاعَ فِى كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِمَا : كَوْنُ الشَّىْءِ صِفَةَ كَمَالٍ أَوْ صِفَةَ نَقْصٍ ؛ كَقَوْلِنَا : الْعِلْمُ حَسَنٌ ، وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ ؛ وَلا نِزَاعَ أَيْضاً فِى كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ بِهَذَا التَّفْسِيرِ .

وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِى كَوْنِ الْفِعْلِ مُتَعَلَّقِ الذَّمِّ عَاجِلاً وَعِقَابُهُ آجِلاً ؛ فَعِنْدَنَا أَنَّ ذَلِكَ لا يَثْبُتُ إِلا بِالشَّرْعِ ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ : لَيْسَ ذَلِكَ إِلا لِكَوْنِ الْفِعْلِ وَاقِعاً عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ ؛ لأَجْلِهِ يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الذَّمَّ ، قَالُوا : وَذَلِكَ الْوَجْهُ قَدْ يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهِ ، وَقَدْ لا يَسْتَقِلُّ .

أَمَّا الَّذِى يَسْتَقِلُّ ، فَقَدْ يَعْلَمُهُ الْعَقْلُ ضَرُورَةً ؛ كَالعِلْمِ بِحُسْنِ الصِّدْقِ النَّافِعِ ، وَقُبْحِ الْكَذِبِ الضَّارِّ ، وَقَدْ يَعْلَمُهُ نَظَراً ؛ كَالعِلْمِ بِحُسْنِ الصِّدْقِ الضَّارِّ ، وَقُبْحِ الْكَذِبِ النَّافِعِ .

وَالَّذِى لا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِمَعْرِفَتِهِ ، فَكَحُسْنِ صَوْمِ آخِرِ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ ، وَقُبْحِ صَوْمِ الْيَوْمِ الَّذِى بَعْدَهُ ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ لا طَرِيقَ لَهُ إِلَى الْعِلْمِ بِذَلِكَ ، لَكِنَّ الشَّرْعَ لَمَّا وَرَدَهُ بِهِ ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَوْلا اخْتِصَاصُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِمَا لأَجْلِهِ حَسُنَ وَقَبُحَ ، وَإِلا لامْتَنَعَ وُرُودُ الشَّرْعِ بِهِ .

لَنَا : أَنَّ دُخُولَ هَذِهِ الْقَبَائِحِ فِى الوُجُود ، إِمَّا أَنَّ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ الاضْطِرَارِ أَوْ عَلَى سَبِيلِ الاتِّفَاقِ ، وَعَلَي التَّقْدِيرَيْنِ فَالقَوْلُ بِالْقُبْحِ العَقْلِيِّ بَاطِلٌ .

بَيَانُ الأَوَّلِ : أَنَّ فَاعِلَ الْقَبِيحِ ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّناً مِنَ التَّرْك ، أَوْ لا يَكُونَ ، فَإِنْ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنَ التَّرْك ، فَقَدْ ثَبَتَ الاضْطِرَارُ ، وَإِنْ تَمَكَّنَ مِنَ التَّرْك ، فَإِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ ، أَوْ لا يَتَوَقَّفَ ، فَإِنْ تَوَقَّفَ ، فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ ، أَوْ مِنْ غَيْرِهِ ، أَوْ لا مِنْهُ وَلا مِنْ غَيْرِهِ :

أَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ ، وَهُوَ : أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ ، فَهُوَ مُحَالٌ ؛ لأَنَّ الْكَلامَ فِيهِ كَمَا فِى الأَوَّلِ ، فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ .

وأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِى ، وَهُوَ : أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ الْعَبْدِ ، فَنَقُولُ : عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ ، إِمَّا أَنْ يَجِبَ وُقُوعُ الأَثَرِ ، أَوْ لا يَجِبَ :

فَإِنْ وَجَبَ ، فَقَدْ ثَبَتَ الاضْطِرَارُ ، لأَنَّ قَبْلَ وُجُودِ هَذَا الْمُرَجِّحِ كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ صَارَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ ، وَلَيْسَ وُقُوعُ هَذَا الْمُرَجِّحِ بِالْعَبْدِ أَلْبَتَّةَ ، فَلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ تَمَكُّنٌ فِى شَيْءٍ مِنَ الأَحْوَالِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَلا مَعْنَى لِلاضْطِرَارِ إِلا ذَلِكَ .

وَإِنْ لَمْ يَجِبْ ، فَعِنْدَ حُصُولِ هَذَا الْمُرَجِّحِ لا يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْفِعْلِ تَارَةً وَعَدَمُهُ أُخْرَى ، فَتَرَجُّحُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ ، إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ مُرَجِّحٍ إِلَيْهِ ، أَوْ لا يَتَوَقَّفَ ، فَإِنْ تَوَقَّفَ ، لَمْ يَكُنِ الحَاصِلُ قَبْلَ ذَلِكَ مُرَجِّحاً تَاما ، وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهُ مُرَجِّحاً تَاما ، هَذَا خُلْفٌ .

وَأَيْضاً : فَالْكَلامُ فِى هَذِهِ الضَّمِيمَةِ كَمَا فِى الأَوَّلِ ، فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدٍ إِلَيْهِ ، فَمَعَ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ تَارَةً يُوجَدُ الأَثَرُ ، وَتَارَةً لا يُوجَدُ ، وَلَمْ يَكُنْ رُجْحَانُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ مَوْقُوفاً عَلَى قَصْدٍ مِنْ جِهَتِهِ ، وَلا عَلَى تَرْجِيحٍ أَلْبَتَّةَ ؛ وَإِلا ، لَعَادَ إِلَى الْقِسْمِ الأَوَّلِ ، وَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ .

فَحِينَئِذٍ يَكُونُ دُخُولُ الْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ اتِّفَاقِيا لا اخْتِيارِيا ، فَقَدْ ثَبَتَ الاتِّفَاقُ .

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ ، وَهُوَ : أَنْ يَكُونَ حُصُولُ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ لا مِنَ الْعَبْدِ وَلا مِنْ غَيْرِهِ ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ وَاقِعاً لا لِمُؤَثِّرٍ ، فَيَكُونُ حُصُولُهُ اتِّفَاقِيا لا اخْتِيَارِيا .

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا : إِنَّ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْفِعْلِ مُتَمَكِّنٌ مِنَ التَّرْكِ ، لَكِنْ لا يَتَوَقَّفُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ ، فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ اتِّفَاقِيا أَيْضاً ؛ لأَنَّ تِلْكَ الْقَادِرِيَّةَ ، لَمَّا كَانَتْ نِسْبَتُهَا إِلَى الأَمْرَيْنِ عَلَى السَّوِيَّةِ ، ثُمَّ حَصَلَتِ الْفَاعِلِيَّةُ فِي أَحَدِ الْوَقْتَيْنِ دُونَ التَّارِكِيَّةِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ أَلْبَتَّةَ ، كَانَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ مِنْهُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ اتِّفَاقِيا .

فَإِنْ قُلْتَ : لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : الْقَادِرُ يُرَجِّحُ الْفَاعِلِيَّةَ عَلَى التَّارِكِيَّةِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ؟ قُلْتُ : هَلْ لِقَوْلِكَ « يُرَجِّحُ » مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِراً أَوْ لَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ ؟!

فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَفْهُوماً زَائِداً عَلَى كَوْنِهِ قَادِراً ، كَانَ ذَلِكَ قَوْلاً بِأَنَّ رُجْحَانَ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ لا يُمْكِنُ إِلا عِنْدَ انْضِمَامِ قَيْدٍ آخَرَ إِلَى الْقَادِرِيَّةِ ، فَيَصِيرُ هَذَا هُوَ الْقِسْمَ الأَوَّلَ الَّذِي تَكَلَّمْنَا فِيهِ .

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَفْهُوماً زَائِداً، لَمْ يَبْقَ لِقَوْلِكُمْ: « الْقَادِرُ يُرَجِّحُ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ » إِلا أَنَّ صِفَةَ الْقَادِرِيَّةِ مُسْتَمِرَّةٌ فِي الأَزْمَانِ كُلِّهَا .

ثُمَّ إِنَّهُ يُوجَدُ الأَثَرُ فِي بَعْضِ تِلْكَ الأَزْمِنَةِ دُونَ بَعْضٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْقَادِرُ قَدْ رَجَّحَهُ ، أَوْ قَصَدَ إِيقَاعَهُ ، وَلا مَعْنَى لِلاتِّفَاقِ إِلا ذَلِكَ ؛ فَثَبَتَ بِهَذَا الْبُرْهَانِ الْقَاطِعِ أَنَّ دُخُولَ هَذِهِ الْقَبَائِحِ فِي الْوُجُودِ ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ الاضْطِرَارِ ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الاتِّفَاقِ .

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ ، امْتَنَعَ الْقَوْلُ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ بِالاتِّفَاقِ .

أَمَّا عَلَى قَوْلِنَا فَظَاهِرٌ .

وَأَمَّا عِنْدَ الخَصْمِ ، فَلأَنَّهُ لا يَجُوزُ وُرُودُ التَّكْلِيفِ بِذَلِكَ ؛ فَضْلاً عَنْ أَنْ يُقَالَ : إِنَّ حُسْنَهُ مَعْلُومٌ بِضَرُورَةِ الْعَقْلِ .

فَثَبَتَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْقَوْلَ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ بَاطِلٌ .

أَمَّا الخَصْمُ ، فَقَدِ ادَّعَى الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِقُبْحِ الظُّلْمِ وَالْكَذِبِ وَالْجَهْلِ ، وَبِحُسْنِ الإِنْصَافِ وَالصِّدْقِ وَالْعِلْمِ .

ثُمَّ قَالُوا : هَذَا العِلْمُ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ الشَّرْعِ ؛ لأَنَّ البَرَاهِمَةَ مَعَ إِنْكَارِهِمُ الشَّرَائِعَ عَالِمُونَ بِهَذِهِ الأَشْيَاءِ .

ثُمَّ زَعَمُوا بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِقُبْحِ الظُّلْمِ مَثَلاً هُوَ كَوْنُهُ ظُلْماً ؛ لأَنَّا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ ظُلْماً نَعْلَمُ قُبْحَهُ ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ شَيْئاً آخَرَ ، وَعِنْدَ الْغَفْلَةِ عَنْ كَوْنِهِ ظُلْماً ، لا نَعْلَمُ قُبْحَهُ ، وَإِنْ عَلِمْنَا سَائِرَ الأَشْيَاءِ ، فَثَبَتَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِقُبْحِهِ لَيْسَ إِلا هَذَا الْوَجْهَ .

وَمِنْهُمْ مَنْ حَاوَلَ الاسْتِدْلالَ بِأُمُورٍ :

أَحَدُهَا : أَنَّ الْفِعْلَ الَّذِي حُكِمَ فِيهِ بِالْوُجُوبِ مَثَلاً ، لَمْ يَخْتَصَّ بِمَا لأَجْلِهِ

اسْتَحَقَّ ثُبُوتَ ذَلِكَ الحُكْمِ ، وَإِلا كَانَ تَخْصِيصُهُ بِالْوُجُوبِ دُونَ سَائِرِ الأَحْكَامِ ، وَدُونَ سَائِرِ الأَفْعَالِ تَرْجِيحاً لأَحَدِ طَرَفَيِ الْجَائِزِ عَلَى الآخَرِ لا لِمُرَجِّحٍ .

وَثَانِيهَا : أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الحُسْنُ وَالْقُبْحُ إِلا بِالشَّرْعِ ، لَحَسُنَ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ ، وَلَوْ حَسُنَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ ، لَحَسُنَ مِنْهُ إِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ ، وَلَوْ حَسُنَ مِنْهُ ذَلِكَ ، لَمَا أَمْكَنَنَا أَنْ نُمَيِّزَ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالْمُتَنَبِّيءِ ، وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى بُطْلانِ الشَّرَائِعِ .

وَثَالِثُهَا : لَوْ حَسُنَ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ ، لَمَا قَبُحَ مِنْهُ الْكَذِبُ ؛ وَعَلَى هَذَا فَلا يَبْقَى اعْتِمَادٌ عَلَى وَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ ، فَإِنْ قُلْتَ : الْكَلامُ الأَزَلِيُّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ كَذِباً .

قُلْتُ : هَبْ أَنَّ الأَمْرَ كَذَلِكَ ، لَكِنْ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي نَسْمَعُهَا مُخَالِفَةً لِمَا عَلَيْهِ الشَّيْءُ نَفْسِهِ؟ : وَحِينَئِذٍ يَعُودُ الإِشْكَالُ .

وَرَابِعُهَا : أَنَّ الْعَاقِلَ إِذَا قِيلَ لَهُ : إِنْ صَدَقْتَ ، أَعْطَيْنَاكَ دِينَاراً ، وَإِنْ كَذَبْتَ ، أَعْطَيْنَاكَ أَيْضاً دِينَاراً ، واسْتَوَى عِنْدَهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ فِي جَمِيعِ الأُمُورِ إِلا فِي كَوْنِهِ صِدْقاً وَكَذِباً ، فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْعَاقِلَ يَخْتَارُ الصِّدْقَ .

وَلَوْلا أَنَّ الصِّدْقَ لِكَوْنِهِ صِدْقاً حَسُنَ ، وَإِلا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ .

وَخَامِسُهَا : أَنَّ الحُسْنَ وَالْقُبْحَ لَوْ لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ الشَّرْعِ لاسْتَحَالَ أَنْ يُعْلَمَا عِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بِهِمَا ؛ لأَنَّهُمَا إِذَا لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ ذَلِكَ ، فَعِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بِهِمَا يَكُونُ وَارِداً بِمَا لا يَعْقِلُهُ السَّامِعُ وَلا يَتَصَوَّرُهُ ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ .

وَالجَوَابُ عَنْ دَعْوَى الضَّرُورَةِ : أَنَّهَا مُسَلَّمَةٌ ، وَلَكِنْ لا فِى مَحَلِّ النِّزَاعِ ، فَإِنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُلائِماً لِلطَّبْعِ حَكَمُوا بِحُسْنِهِ ، وَمَا كَانَ مُنَافِراً لِلطَّبْعِ حَكَمُوا بِقُبْحِهِ ، فَهَذَا الْقَدْرُ مُسَلَّمٌ ، فَإِنِ ادَّعَيْتُم أَمْراً زَائِداً عَلَيْهِ ، فَلا بُدَّ مِنْ إِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ ، ثُمَّ إِقَامَةِ الدَّلالَةِ عَلَى التَّصْدِيقِ بِهِ ؛ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسَاعِدٍ عَلَيْهِ فَضْلاً عَنِ ادِّعَاءِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ فِيهِ .

فَإِنْ قُلْتَ : الظُّلْمُ مُلائِمٌ لِطَبْعِ الظَّالِمِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يَجِدُ فِى صَرِيحِ الْعَقْلِ قُبْحَهُ ؛ وَلأَنَّ مَنْ خَاطَبَ الجَمَادَ بِالأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، فَإِنَّهُ لا يَنْفِرُ طَبْعُهُ عَنْهُ ، مَعَ أَنَّ قُبْحَهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ ، وَلأَنَّ مَنْ أَنْشَأَ قَصِيدَةً غَرَّاءَ فِى شَتْمِ المَلائِكَةِ وَالأَنْبِيَاءِ ، وَكَتَبَهَا بِخَطٍّ حَسَنٍ ، وَقَرَأَهَا بِصَوْتٍ طَيِّبٍ حَزِينٍ ، فَإِنَّهُ يَمِيلُ الطَّبْعُ إِلَيْهِ وَيَنْفِرُ الْعَقْلُ عَنْهُ ، فَعَلِمْنَا أَنَّ نَفْرَةَ الْعَقْلِ مُغَايِرَةٌ لِنُفْرَةِ الطَّبْعِ .

قُلْتُ : الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ : أَنَّ الظَّالِمَ لا يَمِيلُ طَبْعُهُ إِلَى الظُّلْمِ ؛ لأَنَّهُ لَوْ حَكَمَ بِحُسْنِهِ ، لَمَا قَدَرَ عَلَى دَفْعِ الظُّلْمِ عَنْ نَفْسِهِ ، فَالنَّفْرَةُ عَنِ الظُّلْمِ مُتَمَكِّنَةٌ فِى طَبْعِ الظَّالِمِ وَالمَظْلُومِ ، إِلا أَنَّهُ إِنَّمَا رَغِبَ فِيهِ لِعَارِضٍ يَخْتَصُّ بِهِ ، وَهُوَ أَخْذُ المَالِ مِنْهُ ، وَالحُكْمُ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ إِنَّمَا كَانَ لأَنَّ الحُكْمَ بِحُسْنِهِ قَدْ يُفْضِى إِلَى وُقُوعِهِ ، وَهُوَ مُلائِمٌ لِطَبْعِ كُلِّ أَحَدٍ ، وَالحُكْمُ بِقُبْحِ الْكَاذِبِ إِنَّمَا كَانَ لِكَوْنِهِ عَلَى خِلافِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ ، وَبِحُسْنِ الصِّدْقِ لِكَوْنِهِ عَلَى وَفْقِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ ، وَبِحُسْنِ إِنْقَاذِ الْغَرِيقِ ؛ لأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ حُسْنَ الذِّكْرِ ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ ، فَلأَنَّ مَنْ شَاهَدَ شَخْصاً مِنْ أَبْنَاءِ جِنْسِهِ فِى الأَلَمِ ، تَأَلَّمَ قَلْبُهُ ، فَإِنْقَاذُهُ مِنْهُ يَسْتَلْزِمُ دَفْعَ ذَلِكَ الأَلَمِ عَنِ الْقَلْبِ ، وَذَلِكَ مِمَّا يَمِيلُ إِلَيْهِ الطَّبْعُ .

وَأَمَّا مُخَاطَبَةُ الجَمَادِ ، فَلا نُسَلِّمُ أَنَّ اسْتِقْبَاحَهَا يَجْرِى مَجْرَى اسْتِقْبَاحِ الظُّلْمِ ،

وَالْقَدْرُ الَّذى فيه منَ الاسْتقْبَاحِ ، إنَّمَا كَانَ لاتِّفَاق أَهْلِ الْعلْمِ عَلَىٰ أَنَّ الإِنْسَانَ لا يَجبُ أَنْ يَشْتَغلَ إلا بِمَا يُفيدُهُ فَائدَةً إمَّا عَاجلَةً ، وإمَّا آجلَةً .

وأمَّا القَصيدَةُ المُشْتملَةُ عَلَى الشَّتْم ، فَإنَّمَا تُسْتَقْبَحُ لإفْضَائهَا إلَىٰ مُقَابَلَة أَرْبَاب الْفَضَائلِ بالشَّتْمِ وَالاسْتخْفَاف ، وَهُوَ عَلَى مُضَادَّة مَصْلَحَة الْعَالَمِ .

فَظَهَرَ أَنَّ المَرْجعَ فى هَذه الأَشْيَاء إلَىٰ مُلائمَة الطَّبْعِ وَمُنَافَرَته ، وَنَحْنُ قَدْ سَاعَدْنَا عَلَىٰ أَنَّ الحُسْنَ والْقُبْحَ بهَذَا المَعْنَى مَعْلُومٌ بالْعَقْلِ ؛ وَالنِّزَاعُ فى غَيْره .

سَلَّمْنَا تَحقُّقَ الحُسْنِ وَالْقُبْحِ ، لَكنْ لا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُقتضِىَ لقُبْحِ الظُّلْمِ هُوَ كَوْنُهُ ظُلْماً ، وَلمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُقْتَضِى لقُبْحه أَمْراً آخَرَ ؟

قَوْلُهُ : العلْمُ بِالْقُبْحِ دَائرٌ مَعَ العلْمِ بكَوْنه ظُلْماً وُجُوداً وَعَدَماً .

قُلْنَا : لمَ قُلْتَ : إنَّ الدَّوَرَانَ الْعَقْلىَّ دَليلُ الْعلِّـيَّة عَلَيْه ؟ وَمَا الدَّليلُ عَلَيْه ؟!

ثُمَّ إنَّهُ مَنْقَوضٌ بالْمُضَافَيْن ، فَإنَّ الْعلْمَ بكُلٍّ وَاحد منَ الْمُضَافَيْن دَائرٌ مَعَ الْعلْمِ بالآخَرِ وُجُوداً وَعَدَماً ، مَعَ أَنَّهُ يَمْتَنعُ كَوْنُ أَحَدهمَا علَّةً للآخَرِ ، وَتَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا السُّؤَالِ سَيَأتى ، إنْ شَاءَ اللهُ فى كتَابِ القيَاس .

سَلَّمْنَا أَنَّ الدَّليلَ الَّذى ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضى أَنْ يَكُونَ قُبْحُ الظُّلْمِ لكَوْنه ظُلْماً ، لَكنْ مَعَنَا مَا يَدُلُّ عَلَىٰ فَسَاده ، وَهُوَ أَنَّ المَفْهُومَ منَ الظُّلْمِ إضْرَارٌ غَيْرُ مُسْتَحقٍّ ، وَكَوْنُهُ غَيْرَ مُسْتَحَقٍّ قَيْدٌ عَدَمىٌّ ، وَالْقَيْدُ الْعَدَمىُّ لا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ علَّةً للْحُكْمِ الثَّابت ، وَلا أَنْ يَكُونَ جُزْءاً للْعلَّة ؛ إذْ لَوْ جَازَ اسْتنَادُ الأَمْرِ الثُّبُوتىِّ إلَى الأَمْرِ الْعَدَمىِّ ، لَجَازَ اسْتنَادُ خَلْقِ الْعَالَمِ إلَى مُؤَثِّرٍ عَدَمِيٍّ ، وَحينَئذ يَنْسَدُّ عَلَيْنَا بَابُ مَعْرِفَة كَوْنِ الله تَعَالَىٰ مُوجِداً ؛ لأَنَّ الْعَدَمَ نَفْىٌ مَحْضٌ فَيَسْتَحيلُ أَنْ يَكُونَ مُؤَثِّراً .

فَإِنْ قُلْتَ : لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ شَرْطاً لِتَأْثِيرِ الْعِلَّةِ فِي المَعْلُولِ ؟

قُلْتُ : لأَنَّهُ إِذَا فُقِدَ هَذَا الْعَدَمُ ، لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مُؤَثِّرَةً فِي المَعْلُولِ ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ تَصِيرُ مُؤَثِّرَةً فِيهِ ، فَكَوْنُ الْعِلَّةِ بِحَيْثُ تَسْتَلْزِمُ المَعْلُولَ وَتَسْتَعْقِبُهُ أَمْرٌ حَدَثَ مَعَ حُدُوثِ هَذَا الْعَدَمِ ، وَلَيْسَ لَهُ سَبَبٌ آخَرُ سِوَاهُ ، فَوَجَبَ تَعْلِيلُهُ بِهِ ؛ فَيَعُودُ الأَمْرُ إِلَى تَعْلِيلِ الأَمْرِ الثُّبُوتِيِّ بِالأَمْرِ الْعَدَمِيِّ ، وَهُوَ مُحَالٌ .

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ أَوَّلاً ، فَهُوَ أَنَّ رُجْحَانَ أَحَدِ طَرَفَيِ المُمْكِنِ عَلَى الآخَرِ ، إِنِ افْتَقَرَ إِلَى المُرَجِّحِ تَوَقَّفَ رُجْحَانُ فَاعِلِيَّةِ الْعَبْدِ عَلَى تَارِكِيَّتِهِ عَلَى مُرَجِّحٍ غَيْرِ صَادِرٍ مِنْ جِهَتِهِ ، وَإِلا وَقَعَ التَّسَلْسُلُ ، وَيَكُونُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ وَاجِباً ، وَإِلا لَزِمَ الرُّجْحَانُ لا لِمُرَجِّحٍ .

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، لَزِمَ الْجَبْرُ ، وَيَلْزَمُ مِنْ لُزُومِ الْجَبْرِ الْقَطْعُ بِبُطْلانِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ.

وَإِنْ لَمْ يَفْتَقِرِ الرُّجْحَانُ إِلَى المُرَجِّحِ أَصْلاً فَقَدِ انْدَفَعَتْ هَذِهِ الشُّبْهَةُ بِالْكُلِّيَّةِ .

وَالجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ ثَانِياً أَنَّ الاسْتِدْلالَ بِالمُعْجِزَةِ عَلَى الصِّدْقِ مَبْنِيٌّ عَلَى مَقَامَيْنِ : أَحَدُهُمَا : أَنَّ اللهَ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ ذَلِكَ المُعْجِزَ ؛ لأَجْلِ التَّصْدِيقِ .

وَالثَّانِي : أَنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ ، وَالْقَوْلُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ إِنَّمَا يَنْفَعُ فِي المَقَامِ الثَّانِي ، لا فِي المَقَامِ الأَوَّلِ ، فَلِمَ قُلْتُم : إِنَّ اللهَ تَعَالَى مَا خَلَقَ هَذَا الْفِعْلَ إِلا لِغَرَضِ التَّصْدِيقِ ؟!!

وَتَحْقِيقُهُ : أَنْ لَوْ تَوَقَّفَ الرُّجْحَانُ عَلَى المُرَجِّحِ ، لَزِمَ الْجَبْرُ ، وَإِذَا لَزِمَ الجَبْرُ ، لَزِمَ بُطْلانُ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ .

ولَوْ لَمْ يتوَقَّفْ علَى المُرَجِّحِ ، لجاز أَنْ يُقَال . إنَّ اللهَ تعَالَى خلَق ذلكَ المُعْجزَ لا لغرَضٍ أصْلاً .

ثُمَّ : إنْ كَانَ ذَلكَ لغرَضٍ ، فَلِمَ قُلتُمْ : إنَّه لا غَرَضَ سوَى التَّصْديق ؟

فَإنْ قُلتَ : القَوْلُ بالقُبْحِ العَقْلىِّ يَمْنَعُ منْ خَلْق المُعْجز عَلَى يَد الكَاذب مُطْلَقاً ؛ لأنَّ خَلْقَهُ عنْدَ الدَّعْوَى يُوهِمُ أنَّ المَقْصُودَ منْهُ التَّصْديقُ ، فَلَوْ كَانَ المُدَّعى كَاذباً ، لكَانَ ذَلكَ إيهَاماً لتَصْديقِ الكَاذبِ ؛ وأنَّهُ قَبيحٌ ؛ واللهُ تَعَالَى لا يَفعَلُ القَبيحَ .

قُلْتُ : لمَ قُلْتَ : إنَّ الفعْلَ الَّذى يُوهِمُ القَبيحَ ، ولَمْ يكُنْ مُوجباً لَهُ قَبيحٌ ؟ وَذَلكَ لأنَّ المُكَلَّفُ ، لَمَّا عَلم أنَّ خَلْقَ المُعْجز عنْدَ الدَّعْوَى يَحْتَملُ أنْ يَكُونَ للتَّصْديقِ ، ويَحْتَملُ أنْ يكُونَ لغَيْرِه ، فَلَوْ حَملَهُ عَلَي التَّصْديق قَطعاً ، لكَانَ التَّقْصيرُ منَ المُكَلَّف ؛ حَيْثُ قَطعَ لا في مَوْضعِ القَطْعِ ، وَهذا كَإنْزَال المُتَشَابهَات فى القُرْآن ؛ فَإنَّهُ يُوهِمُ القَبيحَ ، ولَكنَّه لَمَّا احْتَملَ سَائرَ الوُجُوه ، لَمْ يَقْبُحْ شَىْءٌ منْهَا منَ الله تعَالَى .

فَثَبتَ أنَّ الإلْزَامَ الَّذي أوْرَدُوهُ عَلَيْنَا فى إحْدَى المُقَدِّمَتَيْنِ وَاردٌ عَلَيْهِمْ فى المُقَدِّمَة الأُخْرَى ، وَكُلُّ مَا يَجْعَلُونَهُ جَواباً عَنْهُ فِى تَقْرِيرِ إحْدَى المُقَدِّمَتَيْنِ ، فَهُوَ جَوَابُنَا فِى تَقْرِيرِ المُقَدِّمَة الأُخْرَى .

وَالجَوَابُ عمَّا ذَكَرُوهُ ثَالثاً : أنَّهُ واردٌ عَلَيْهم أيْضاً ؛ لأنَّ الكَذبَ قَدْ يَكُونُ حَسَناً ، وذَلكَ فى صُورَتَيْن : إحْدَاهُمَا : أنَّ الكَافرَ ، إذَا قَصدَ قَتْلَ النَّبىِّ ، فَاخْتَفَى النَّبىُّ فى دَار إنْسَان ، فَجَاءَ الكَافرُ ، وَسَألَ صَاحبَ الدَّار عَنْ ذَلكَ النَّبىِّ ، وَعَلمَ صَاحبُ الدَّار أنَّهُ لَوْ أخْبَرَهُ عَنْ مكَان النَّبيِّ أوْ سكَتَ أو اشْتَغلَ بالتَّعْريضِ ، لَقَتَلَهُ قَطعاً ، فَهَا هُنَا الصِّدْقُ قَبيحٌ ، والكَذبُ حَسَنٌ

ثَانِيَتُهُمَا : أَنَّ مَنْ تَوعَّدَ غَيْرَهُ ظُلْماً ، وَقَالَ : إِنِّى سَأَقْتُلُكَ غَداً ، فَلا شَكَّ أَنَّهُ مَتَى لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ، صَارَ هَذَا الْخَبَرُ كَذِباً ، فَلَوْ كَانَ الْكَذِبُ قَبِيحاً ، لَكَانَ تَرْكُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ مُسْتَلْزِماً لِلْقَبِيحِ ، وَمُسْتَلْزِمُ الْقَبِيحِ قَبِيحٌ ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَرْكُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ قَبِيحاً و يَكُونَ فِعْلُهَا حَسَناً ؛ لا مَحَالَةَ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ .

فَإِنْ قُلتَ : الجَوَابُ عَنِ الصُّورَةِ الأُولَى مِنْ وَجْهَيْنِ : الأَوَّلُ : أَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ الكَذِبُ هُنَاكَ ، وَيَقْبُحُ الصِّدْقُ ؛ فَإِنَّ الْوَاجِبَ أَنْ يَأْتِىَ فِيهِ بِالمَعَارِيضِ ، وَإِنَّ فِى المَعَارِيضِ لَمَنْدُوحَةً عَنِ الكَذِبِ ، سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَحْسُنُ ذَلِكَ ، وَلَكِنْ كَوْنُهُ كَذِباً يَقْتَضِى الْقُبْحَ ، وَالحُكْمُ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْمُقْتَضِى لِمَانِعٍ ، إلا أَنَّ الأَصْلَ حُصُولُ الحُكْمِ عِنْدَ حُصُولِ الْعِلَّةِ ؛ وَهَذَا هُوَ الجَوَابُ أَيْضاً عَنِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ .

قُلتُ : الجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ أَنَّ الخَبَرَ إِنَّما يَصِيرُ مِنْ بَابِ المَعَارِيضِ بِإِضْمَارِ أَمْرٍ وَرَاءَ مَا دَلَّ الظَّاهِرُ عَلَيْهِ ، إِمَّا بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ ، أَوتَقْيِيدِ مُطْلَقٍ ، أَوْتَخْصِيصِ عَامٍّ، مَعَ أَنَّهُ لا يُنَبِّهُ السَّامِعَ عَلَى أَنَّهُ نَوَى ذَلِكَ ؛ لأَنَّهُ لَوْ نَبَّهَهُ عَلَيْهِ ، لَمَا حَصَلَ المَقْصُودُ، وَإِذَا جَوَّزْتُمْ حُسْنَ ذَلِكَ لأَجْلِ مَصْلَحَةٍ تَقْتَضِى ذَلِكَ ، لَمْ يُمْكِنْكُمْ إِجْرَاءُ خِطَابِ اللهِ تَعَالَى عَلَى ظَاهِرِهِ ، إلا إِذَا عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هُنَاكَ مَصْلَحَةٌ أُخْرَى تَقْتَضِى صَرْفَهَا عَنْ ظَوَاهِرِهَا ، وَذَلِكَ لا سَبِيلَ إِلَيْهِ إلا بِأَنْ يُقَالَ : لا يُعْرَفُ هَذَا المُعَارِضُ؛ لَكِنَّ عَدَمَ العِلْمِ بِالشَّىْءِ لا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الشَّىْءِ .

وَعَنِ الثَّانِى : أَنَّ تَخَلُّفَ الأَثَرِ العَقْلِىِّ عَنِ المُؤَثِّرِ العَقْلِىِّ مُحَالٌ ، وَإِلا كَانَ عَدَمُ المَانِعِ جُزْءاً مِنَ الْعِلَّةِ ، وَهُوَ مُحَالٌ ، ثُمَّ إِنْ سَلَّمْنَاهُ ، لَكِنَّ الإِلْزَامَ عَائِدٌ عَلَيْكُم ؛ لأَنَّكُم لَمَّا جَوَّزْتُمْ فِى الجُمْلَةِ تَخَلُّفَ الحُكْمِ عَنِ المُؤَثِّرِ لِمَانِعٍ جَازَ فِى كُلِّ خَبَرٍ كَاذِبٍ أَلا يَكُونَ قَبِيحاً لأَجْلِ أَنَّهُ وُجِدَ مَانِعٌ يَمْنَعُ مِنْ قُبْحِهِ ، وَحِينَئِذٍ لا يَحْصُلُ القَطْعُ بِكَوْنِهِ قَبِيحاً ، بَلْ غَايَةُ مَا فِى البَابِ أَنْ يَحْصُلَ الظَّنُّ بِقُبْحِهِ فَقَطْ .

والجواب عمّا ذكروه رابعاً أَنَّهُ إنّما ترجّح الصِّدْقُ على الكَذِب في تلكَ الصُّورَة ؛ لما أنَّ أَهْلَ العِلم قد اتَّفقُوا عَلَىٰ قُبْحِ الكَذِب ، وَحُسْنِ الصِّدْق ؛ لِمَا أنَّ نظَام العَالَم لا يحْصُلُ إلا بذلك ، والإنْسَانُ لَمَّا نشأ عَلَىٰ هَذَا الاعْتِقَاد ، واسْتَمرَّ عَلَيْه لا جَرَم تَرجَّحَ الصِّدْقُ عِنْدَهُ عَلَى الكَذب .

فإنْ قُلْتَ : أنَا أَفْرضُ نَفْسِي خَاليَةً عَنِ الإلْف وَالعَادَة وَالمَذْهَب وَالاعْتِقَاد ، ثُمَّ أعْرِضُ عَلَى نَفْسِي عِنْدَ هَذَا الفَرْضِ هَذه القَضيَّةَ ، فَأَجدُهَا جَازِمَةً بِتَرْجِيحِ الصِّدْقِ عَلَى الكَذب .

قُلْتُ : هبْ أَنَّكَ فرضْتَ نَفْسكَ خَاليَةً عَنْ هَذه العَوَارِضِ ، لَكِنَّ فَرْضَ الخُلُوِّ عَنِ العَوَارِضِ لا يُوجِبُ حُصُولَ الخُلُوِّ عَنِ العَوَارِضِ ، بَلْ لَوْ أَنِّي خُلِقْتُ خَالياً عَنِ العَوَارِضِ ، فَفِي ذَلكَ الوَقْتِ لا أَدْرِي ، هَلْ كُنْتُ أَحْكُمُ بِهَذَا الحُكْمِ أَمْ لا ؟

وَالجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوه خامساً : أَنَّ عِنْدَنَا المَوْقُوفَ عَلَى الشَّرْعِ لَيْسَ هُوَ تَصَوُّرَ الحُسْنِ وَالقُبْحِ ، فَإِنِّي قَبْلَ الشَّرْعِ أَتَصوَّرُ مَاهِيَّةَ تَرتُّبِ العِقَابِ وَالذَّمِّ عَلَى الفِعْلِ ، وَعَدَمِ هَذَا التَّرتُّبِ ، فَتَصَوُّرُ الحُسْنِ وَالقُبْحِ لا يَتَوقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ ، وَإِنَّمَا المَوْقُوفُ عَلَى الشَّرْعِ هُوَ التَّصْدِيقُ بِه ؛ فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الآخَرِ ؟ وَاللهُ أَعْلَمُ .

وَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ أَصْحَابِنَا أَنْ يَتَكَلَّمُوا بَعْدَ هَذه المَسْأَلَة فِي مَسْأَلَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ : إِحْدَاهُمَا : أَنَّ شُكْرَ المُنْعِم لا يَجِبُ عَقْلاً ، وَالثَّانِيَةُ : أَنَّهُ لا حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ

واعلمْ أنّا متى بيّنّا فساد القَوْل بالحُسن والقُبْحِ العقْليّيْن ، فقدْ صحَّ مَذْهبُنا في هاتيْن المسْألتيْن لا محالة

لَكِنَّ الأَصْحَابَ سَلَّمُوا الْقَوْلَ بالحُسْنِ والْقُبْحِ العقْلِيَّيْن . ثُمَّ بَيَّنُوا أَنَّهُ بعْد تسْلِيم هَذَيْنِ الأَصْلَيْنِ لا يَصِحُّ قَوْلُ المُعْتَزِلَةِ فِي هَاتَيْنِ المسْأَلَتَيْنِ .

قال القرافى : قال سيف الدين : أكثر العقلاء على مذهب أصحابنا ، ووافق المعتزلة الكرَّاميّة [1] والخوارج [2]

---

(١) أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام قال الشهرستانى إنما عددناه من الصّفاتية؛ لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه . وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة ، وأصولها ست العابدية . والتونية . والزرينية ، والإسحاقية ، والواحدية ، وأقربهم الهيصمية ، ولكل واحدة منهم رأى إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين ، بل عن سفهاء جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقراراً ، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً ، وأطلق عليه اسم الجوهر فقال فى كتابه المسمى « عذاب القبر » إنه أَحَدِىُّ الذات ، أحدىُّ الجوهر ، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا .

ثم اختلفوا فقالت العابدية : إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به . وقال محمد بن الهيصم إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى، وإنه مباين للعالم بينونة أزلية ، ونفى التحيز والمحاذاة ، وأثبت الفوقية والمباينة

وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه تعالى ، والمقاربون منهم قالوا نعنى بكونه جسماً أنه قائم ومن مذهبهم جميعاً : جواز قيام كثير من الحوادث بذات البارى تعالى ، ومن أصلهم أن ما يحدث فى ذاته فإنما يحدث بقدرته ، وما يحدث مبايناً لذاته فإنما يحدث بواسطة الإحداث ، ويعنون بالإحداث الإيجاد والإعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات . ويعنون بالمحدَث ما بين ذاته من الجواهر والأعراض

(٢) الخوارج هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم وحماسة لرأيهم ، وقد دفعهم التعصب لفكرتهم الاستهداف للمخاطر وقسوة القلب على غيرهم والرغبة فى الموت إخلاصاً لعقيدتهم

وقد نشأت هذه الفرقة بسبب التحكيم فى الخلاف بين سيدنا على وسيدنا معاوية رضى الله عنهما ذلك أنه لما نشب القتال بينهما فى موقعة صفين وطلب معاوية وصحبه تحكيم كتاب الله تعالى خوفاً من الهزيمة . ، اختلف أصحاب على فى إجابة طلب معاوية . ثم كانت نهاية الجدل قبول التحكيم

= فاختار على كرم الله وجهه أبا موسي الأشعرى ليكون ممثلاً له ولقومه ، واختار معاوية عمرو بن العاص نائباً عنه وعن صحبه ، ثم قام فريق من جند على وقالوا : التحكيم خطأ لأن معنى هذا الشك فيما قمنا بالحرب لأجله مع أن قيام كل فريق بالحرب لتيقنه أن الحق فى جانبه وقالوا : « لا حكم إلا الله » .

وطلبوا من الإمام على الإقرار على نفسه بالخطأ بل بالكفر لقبوله التحكيم فلم يستجب لهم . فأجمعوا أمرهم على الخروج من الكوفة إلى قرية تسمى « حروراء » وسموا حينئذ بالحرورية وأطلق عليهم اسم الخوارج لأنهم خرجوا على الإمام وهم قد سموا أنفسهم بالشراة أخذاً من قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ﴾ .

أهم مبادئهم ١ - صحة خلافة أبى بكر وعمر وعثمان في أول ولايته ، وكان يجب عزله عندما غير طريقة أبى بكر وقدم أقاربه .

٢ - صحة خلافة على إلى وقت التحكيم ، ولما أخطأ فى التحكيم كفروه مع الحكمين ، وطعنوا فى أصحاب الجمل .

٣ - الخلافة يجب أن تكون باختيار حر بين المسلمين سواء كان المختار قرشياً أو عبداً حبشياً ، وليس من حق الإمام أن يتنازل أو يحكم ، ويجب عليه أن يخضع خضوعاً تاماً لأوامر الدين وإلا وجب عزله .

٤ - العمل بأوامر الدين جزء من الإيمان ، وكل من عصى الله يكون كافراً ، والذنوب جميعها كبائر .

٥ - وجوب الخروج على الإمام الجائر ، ولا يقولون بالتقية مثل للشيعة . هذه هى المبادىء العامة للخوارج .

وقد انقسمت الخوارج إلى فرق كثيرة منهم المعتدل والمتغالى ، وغلاتهم انحرفوا عن الجادة وخرجوا بمبادئهم عن ملة الإسلام مثل اليزيدية الذين قالوا ببعثة رسول من العجم بكتاب ناسخ للقرآن ، والميمونية الذين أباحوا نكاح بنات الأولاد وبنات الإخوة والأخوات ، وأنكروا أن سورة يوسف من القرآن .

وأعدل طرائقهم وأقربها إلى الملة هى فرقة الأباضية مع ضلالهم فى بعض الأصول والفروع ولهذا كتب لها البقاء إلى اليوم . أما باقى الخوارج فقد حاربهم الأمويون والعباسيون إلى منتصف القرن الثالث الهجرى وكانت نهايتهم

والبَرَاهمة ، والثنويّة [١] ، وغيرهم ، ورأيت أنا ذلك لليهود [٢] والنصارى[٣] فى كتبهم ، ومعتقداتهم ، وهو مذهبهم أعنى اليهود والنصارى.

---

(١) هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين ، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام ، وذكروا سبب حدوثه . وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القدم واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

ينظر : الملل والنحل : ٢/ ٤٩ .

(٢) هاد الرجل : أى رجع وتاب . وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام- : ﴿ إنا هدنا إليك ﴾ أي رجعنا وتضرعنا وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء أعنى أن ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً .

واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى ابتدأت بموسي عليه السلام وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يجيزوا النسخ أصلاً . قالوا : فلا يكون بعده شريعة أصلاً لأن النسخ فى الأوامر بداء ولا يجوز البداء على الله تعالى ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه . وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واستحالتها .

(٣) النصارى أمة المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام . وهو المبعوث حقاً بعد موسي عليه السلام ، المبشر به فى التوراة . وكانت له آيات ظاهرة ، وبينات زاهرة، ودلائل باهرة مثل إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه . وذلك حصوله من غير نطفة سابقة . ونطقه البين من غير تعليم سالف .

وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة : قالوا : البارى تعالى جوهر واحد ، يعنون به القائم بالنفس ، لا التحيز والحجمية ، فهو واحد بالجوهرية ، ثلاثة بالأقنومية ، ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم . وسموها : الأب والابن ، وروح القدس ، وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم .

وقالوا فى الصعود : إنه قتل وصلب ، قتله اليهود حسداً وبغياً ، وإنكاراً لنبوته ودرجته. ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتى ، وإنما ورد على الجزء الناسونى

قال سيف الدين : اختلف المعتزلة فقال أوائلهم : الصفات لا توجب الحُسْن والقُبْح ، ومنهم من أوجب ذلك ، ومنهم من أوجبه فى القبح دون الحسن ، وورد على كلام الإمَام ستة عشر سؤالاً :

الأول : على قوله : إنما النزاعُ فى كون الفعل متعلّق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً ، فإنَّهُ يشعر بأن هذا الترتيب فيه النزاع ، وليس كذلك عندنا ، وعند المعتزلة يجوز أن يحرم الله تعالى ، ويوجب ولا يعجل ذمّاً أصلاً ، بل بحصول المقصود بالوعيد من غير ذم ، فلا يصح أن تعجيل الذم متنازع فيه ، وكذلك يكلف الله - تعالى - فلا يعاقب آجلاً ، بل يعجل العقوبة عقيب الذنب ، ولا ينازع المعتزلة ولا أهل السنة فى جواز ذلك ، بل الله تعالى قدر بإرادته تعجيل الذم ، وتأجيل العقاب الأعظم ، وغيره ممكن عند الفريقين ، فما قال أَحَدٌ : إن فى العقل ما يقتضى تأخير العقاب عن الجانى ، فقد أهلك الله كثيراً من المجرمين عقيب ذنوبهم ، ولا استحالة فى ذلك ، إنما النزاع فى كون الفعل متعلّق المؤاخذة الشرعية كيف كانت هل يستقل العقل بذلك أم لا ؟ كانت ذمّاً أو غيره معجلة أو مؤجلة .

الثانى : على قوله : وعند المعتزلة لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص ، ولم يبين ذلك الوجه ، فبقى الكلام مجملاً ، واقتضاؤه على ذكر الصدق والكذب ، وهما مثالان لا يفيدان القاعدة الكلية ، ولعلّه يتخيل متخيل أن خصوصهما مراد ، والمشترك بينهما وبين غيرهما ، وإذا كان المشترك المراد فهل[1] هو ذلك كله ؟ لم يتعرض لتخصيصه بل ينبغى أن يقال : متى اشتمل الفعل على مصلحة خالصة أو راجحة اقتضى العقل عندهم أن الله - تعالى - طلبه، وإن اشتمل على المفسدة الخالصة أو الراجحة قضى العقل بأن الله - تعالى - طلب تركه ، وإن عرى عنهما ، إمَّا لعروه عن المَصْلحة والمفسدة ، أو لتساويهما كان مباحاً ، ومتى اشتمل على المَصْلَحة الخالصة أو الراجحة ،

---

(١) فى الأصل فما

وهى فى المرتبة الدُّنيا فالواقع الندب ، وكلما عظمت عظم الطلب ، وإن كانت فى المرتبة العليا فالواقع الوجوب ، حتى يكون أعلى مراتب الندب ، يليه أدنى مراتب الوجوب ، وإذا كانت المفسدة الخالصة أو الراجحة فى أدنى المراتب كانت الكراهة ، أو فى أعلى المراتب كان التحريم ، حتى يكون أعلى مراتب الكراهة يليها أدنى مراتب التحريم ، وبهذا الطريق تتحرَّر عندهم الأحكام الخمسة بالعقل ، وعندنا - نحن - أيضاً الواقع بالشرع كذلك ، غير أنا لا نوجبه ، وهم يوجبونه على الله - تعالى - فهذا تلخيص مذهب الفريقين ، غير أن هاهنا عقبة صعبة على الفريقين قطعها ، وهى المراد بالمصلحة أو المفسدة، إن كان مسماهما كيف كانا ، فما من مباح إلا وفيه فى الغالب مصالح ومفاسد ، فإن أكل الطيبات ولبس الثياب اللينات فيها مصالح الأجساد، ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد فى تحصيلها ، وكسبها وتناولها ، وطبخها وإحكامها ، وإجادتها بالمضغ ، وتلويث الأيدى إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه اختار عدمه ، فمن يؤثر وَقيد النيران وملابسة الدُّخَان وزفر الأدهان ، فيلزم ألا يبقى مباح ألبتة ، وإن أراد ما هو أخص من مطلقهما ، مع أن مراتب الخصوص متعددة ، وليس بعضها أولى من البعض؛ ولأن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قاعدة الاعتزال ، فإنه سَفَهٌ ولا يمكنهم أن يقولوا : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها ، أو مفسدة توعد الله تعالى على فعلها هى المقصودة هاهنا ، وما أهمله الله - تعالى - فليس داخلاً فى مقصودنا ، ونحن حينئذٍ نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال ، لأنا نقول : الوعيد عندكم ، والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب عندكم بالعقل ، فإنه - تعالى - يتوعد على ترك المصالح ، وفعل المفاسد ، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد لزم الدور ، ولو صَحَّت الاستفادة فى المصالح والمفاسد من الوعيد للزمكم أن تجوزوا أن يرد التكليف بفعل المفاسد ، وترك المصالح ، وتنعكس

الحقائق حينئذ ، فإن المفيد هو التكليف ، وأى شئ كلف الله - تعالى - به كان مصلحة ، وهذا يبطل أصلكم ، وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أنه يتعذر عليهم أن يقولوا : إن الله - تعالى - راعى مطلق المصلحة ، ومطلق المفسدة على سبيل التفضل ؛ لأن المباحات فيها ذلك ، ولم يراع ، بل يقولون: إن الله - تعالى - ألغى بعضها فى المباحات ، واعتبر بعضها ، وإذا سُئلُوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى ألا يعتبر عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط ، وهذا وإنْ كان يخلّ بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون : ﴿ يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ ﴾ [إبراهيم : ٢٧] ، و﴿ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [المائدة : ١] ، ﴿ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] ، ويعتبر الله - تعالى - ما يشاء ويترك ما يشاء ، لا غرو فى ذلك .

وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً يكون هذا الأمر عندهم فى غاية الصعوبة ؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال .

« تنبيه »

نعنى بالخالصة من المصالح ما لا مفسدة فيه ألبتة ، وهو عزيز فى الواقع وبالراجحة ما فيه مفسدة مرجوحة كالقَوَد ، والحدود ؛ فإن فيه آلام الجناة ، غير أن مفسدة مصلحة الزجر أرجح ، وكذلك المفسدة الراجحة كالإسْكَار معه مصلحة فى الخمر من إثارة الحرارة الغريزيّة ، والبلاغم والسوداء إلى غير ذلك مما ذكره أهل الطب غير أن ذلك مرجوح بالنسبة إلى مفسدة إفساد العقول، والمفسدة الخالصة نادرة كالمصلحة الخالصة (١) .

« تنبيه »

ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام ، ولا

---

(١) سقط فى ب .

أنَّ العَقْل هو الموجب أو المحرم ، بل معناه أنَّ العقل عندهم أدرك أن الله - تعالى - لحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد ، وتحصيل المصالح ، فالعقل أدرك أن الله - تعالى - أوجب وحرم ، لا أن العقل أوجب وحرم ، ويكون النزاع معهم فى أن العقل هل أدرك ذلك أمْ لا ؟

فنحن نقول : الذى أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى ، ولا يلزم من الجواز الوقوع ، وهم يقولون : بل هو عند العقل من قبيل الواجبات ، لا من قبيل الجائزات ، فكما يوجب العقل أن الله - تعالى - يجب أن يكون عليماً قديراً متصفاً بصفاتِ الكمال ، فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله - تعالى- للمصالح ، والمفاسد ، فهذا هو موطن نزاع الفريقين فاعلمه ، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب ، وليس كذلك .

الثالث : على قوله : « وقد يعلم نظراً كالصدق الضار ، والكذب النافع » لم يبين ما الذى يعلمه العقل من ذلك ، وإذا تبين فهل هو حكم واحد فى جميع هذا القسم أو أحكامه مختلفة ؟ ذلك كله لم يتعرض لتلخيصه ، مع أنه قصد التلخيص وتحقيقه أن الكذب الضَّار مفسدة مطلقاً لكونه كذباً ، ولكونه ضاراً، فيكون قبيحاً ، ومراتبه فى القبح على قدر مرتبته بما حصل من الضرر، والصدق النافع مصلحة مطلقاً ؛ لأن كونه صدقاً مصلحة ، وسجيّة كريمة ، وكونه نافعاً مصلحة للغير ، فيكون حسناً من غير نظر ، ومرتبته فى الحسن على قدر ما حصل للغير من النفع .

أمَّا الصدق الضَّار فاجتمع فيه مصلحة الصدق ومفسدة الضرر ، فيحتاج العقل بِنَظَر أيّهما راجح أو هما مستويان ؟

فقد يكون الضرر لا يقدح فى الحسن ، كصدق الشهود الموجب للقصاص وغيره ، فإنه ضار بمن عليه الحق ، وقد يكون قادحاً كمن صدق ظالماً فى إخباره عن مال معصوم ، فأخذه الظالم ، ثم فى هذا المقام يختلف الحال ،

فليس صدق قاضى الإقليم المقتضى لضياع فَلْسٍ على اليتيم بقبيح ، بل لو كذب ليحفظ ذلك كان قبيحاً ، فإن كذب العظيم الذى هو قدوة الإسلام لا يباح بمثل هذا ، وصدقه لضياع الأموال العظيمة قبيح ، وصدق الرجل الحقير المضيع للمال المتوسط قبيح ، فحينئذٍ يتعين النظر فى كل صورة على حيالها بحسب حال الصادق ، أو الكاذب ، وبحسب حال المترتب على ذلك الصدق أو الكذب ، وتعتبر المفاسد والمصالح ، وما يعارضها فى كل صورة بحسبها ، فإن رجح جانب القبح قضينا به ، أو جانب الحسن قضينا به ، وإن استوى الأمران ، وفسرنا الحسن بما ليس فيه مفسدة خالصة ، ولا راجحة كان موطن التساوى حسناً ، فعلى هذا تختلف الأحكام فى هذا القسم اختلافاً كثيراً ، ولا يكون حكمه واحداً ، وهو مرادهم بأنه مدرك العقل بالنظر ؛ لأنه أدرك بالنظر حكماً واحداً فى الجميع .

الرابع : على قوله : إن لم يتمكّن من الترك ، فقد ثبت الاضطرار ، ولأن غير المتمكّن له معنيان :

أحدهما : المكره كالذى يحمل ويدخل به الدار .

والثانى : الفاعل المختار القادر المتمكن من الفعل والترك إذا استجمع لكل ما لا بد له منه فى التأثير ، فإن أثره حينئذٍ يصير واجب الوقوع ، وما كان واجب الوقوع لا يتمكن أحد من تركه ، وكذلك إذا استجمع لله - تعالى - جميع ما يتوقف على تأثيره من تعلق قدرته وعلمه ،وحضور زمان مراد إرادته، وجميع الشروط الواجبة فى ذلك الأثر وجب ذلك الأثر من الله تعالى، فهذه قاعدة عقليّة لا يستثنى منها شئ ، وعدم التمكين بهذا التفسير لا ينافى الحسن والقبح ؛ لأن الفعل إنما وقع باختيار الفاعل حينئذ وإيثاره ، فأمكن مدحه وذمه ، فهو حينئذ إن فسر عدم التمكن بهذا القسم منعناه عدم

الحسن والقبح ، وإن فسره بالقسم الآخر منعنا الحصر فى الاضطرارى والاتِّفَاقى لبقاء هذا القسم .

الخامس : على قوله : المرجح إما أن يكون من العبد ، أو من غيره ، أوْ لا منه ولا من غيره ، فإنه غير حاصرٍ ، وبقي أن يقول : البعض منه والبعض الآخر من غيره ، أو بعضه منه ، وبعضه الآخر لا من غيره ، أو بعضه من غيره ، والبعض الآخر لا من العبد ، وهذه الأقسام لم يتعرَّض لها مع أن الواقع عند المعتزلة هو القسم الأول أن البعض من العبد ، والبعض من غيره.

وتقريره عندهم : أن الله - تعالى - خلق النساء الجميلة ، وخلق الإدراك فى البصر لذلك ، وخلق مزاج الشاب ولذة الجماع ، ولما حصل ذلك ، وأدرك الشاب الجميلة أحدث من قبل نفسه عندهم عزماً وإرادة وأفعالاً بها كمل المرجح لوقوع الزنا ، وكذلك جميع الصور ، فالقسم المقصود بالبحث لم يذكره .

السادس : على قوله : إذا كان المرجح من العبد يلزم التسلسل فنقول : لم لا يجوز أن يكون من العبد وتنتهى المرجحات إلى مرجح لا مرجح له ، فيكون ذلك المرجح اتفاقياً ، ولا يكون القبيح الذى وقع الكلام فيه اتفاقياً ولا اضطرارياً ؟

أما أنه ليس اتفاقياً ؛ فلأنه لمرجح ، وأما أنه غير اضطرارى فبتمكنه من الترك ، والاتفاق إنما وقع فى مرجح بعبد لم يدعِ فيه الحصر فى الاضطرار والاتفاق ، فلا يحصل مقصود المستدل من أن السَّرقة نفسها التى الكلام فيها منحصرة فى الأمرين ، ثم نقول : التسلسل يلزم فيها إذا كان المرجح من الغير بعين ما نقوله فيها إذا كان المرجح من العبد .

السابع : على هذا المقام أيضاً أن التسلسل غير لازم ، وإن لم تَكُنْ بعض المرجحات اتفاقياً ، فإن لقائل أن يقول : يتوقف المرجح العاشر على الأول مثلاً، فيكون اللازم الدور ، فلا تتم دعوى لزوم التسلسل ، وإن ادعى الدور

بقول السائل لا يلزم ، بل يذهب لغير النهاية ، فيتعين أن يدعى أحد الأمرين، إمَّا الدور أو التسلسل ، لا أحدهما بعينه ، وإذا كان أحدهما هو اللازم الذى هو أعم من أحدهما عيناً لا يكون أحدهما عيناً هو اللازم ؛ فإنه لا يلزم من لزوم الأعم لزوم الأخص لعدم لزوم الأخص للأعم .

الثامن : على قوله : إن توقف المرجح من الغير على ضميمة يعود الكلام فيها ويلزم التسلسل .

يرد عليه أن اللازم أحد الأمرين كما تقدم ، لا التسلسل عيناً .

التاسع : على قوله : لم لا يجوز أن يكون المرجح من الغير ، ويجوز معه الفعل والترك ؟ ولا يكون الفعل اتفاقياً بأن يكون ذلك المرجح هو الإرادة القديمة، والإرادة إنما هى إرادة كانت قديمة ، أو حادثة تقبل فى ذاتها ترجيح وجود الممكن ، وترجيح عدمه على وجوده ، ومع هذا القبول الذى لها فى ذاتها ، وصحة تعلقها بكل واحد من النقيضين بدلاً عن الآخر تتعلق بأحدهما عيناً من غير احتياج لمرجح يرجح أحدهما بها ، وهذا هو خاصيتها إن ترجَّح من غير مرجح ، كما أن من خاصية العلم الكشف لذاته ، وخاصية الحياة تصحيح المحل لقبول الإدراكات والإرادات وغيرها لذاتها ، فكل معنى له خصوص لذاته غير معلل ، بل يقتضى ذلك لذاته ، كذلك الإرادة تقتضى الترجيح من غير مرجّح لذاتها ، وكذلك إرادة الله - تعالى - كما يصح تعلُّقها بوجود العالم بدلاً عن عدمه يصح تعلقها بعدمه بدلاً عن وجوده ، وقد تعلقت بوجوده بدلاً عن عدمه لا لمرجح آخر .

فإذا قيل : لم يرجح وجود العالم بالزمن المعين ، وجميع الأحوال الواقعة له دون أضدادها الجائزة عليه قبل الإرادة .

فإذا قيل : لم تعلقت الإرادة بهذه الأحوال دون أضدادها ؟

قيل : ذلك لذات الإرادة ، وكذلك الإرادة الحادثة لازماً للشئ لذاته لا

تختلف باختلاف القدم والحدوث ، كالعلم له الكشف حادثاً وقديماً ، وكذلك الحياة وجميع المعانى .

وبرهان تصحيح كون الإرادة لا تفتقر إلى مرجح أن الترجيح من غير مرجح، كما هو محال فهو واجب ، إذ لو لم يكن واجباً وافتقر كل مرجح إلى مرجح استحال أَصْل الترجيح للزوم التسلسل حينئذٍ أو الدور ، فيكون أصل الترجيح موقوفاً على المحال فيكون محالاً ، فحينئذ يجب أن يكون مرجح لا مرجح له ، وذلك هو الإرادة بشهادة العقل أن ذلك لها لذاتها ، كما شهد العقل أن الكشف لذات العلم من غير مرجح ، والمصحح لقيام العلوم الحياة ، فظهر حينئذ أن المرجح قد يكون من الغير ، ويجوز معه الوجود والعدم ، ويقع الوجود دون العدم ، ولا يلزم الاتفاق ، ولذلك يقول: لم لا يجوز أن يكون المرجح من العبد ؟ ولا يلزم التسلسل بهذا الطريق ، بأن يكون مرجح العبد هو إرادته ، وهى مُسْتَغْنِية عن المرجح فلا يلزم التسلسل .

العاشر : أن جميع ما ذكره لازم فى حق الله تعالى ، بأن يقال : إما أن يمكن الترك فى فعل الله - تعالى - أو لا يمكن إلى آخر التقسيم ، فيلزم أن أفعال الله - تعالى - إما اتفاقية لا مدخل له فيها ، فلا توصف بالحسن ، وهو خلاف إجماع الفريقين ، أو اضطرارية فيكون الله سبحانه وتعالى مجبوراً على أفعاله ، أو يكون موجباً بالذات ، وهو خلاف إجماع الفريقين ، ومن أراد الجواب عن هذا فهو ببعض الأسئلة المتقدمة ، إما سؤال الإرادة وهو السؤال التاسع ، أو بالسؤال الرابع ، وهو تفسير غير المتمكن بالمستجمع لكل ما لا بد له منه فى التأثير .

الحادى عشر : أن يعلم بالضرورة أن الحيوانات لها أفعال اختيارية ، بل ذلك هو حَدّ الحيوان فى قولنا : هو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة ، فصار التحرك

بالإرادة والاختيار هو فصله ، وفصل الجنس[1] يجب الاشتراك فيه بين جميع أنواعه ، وأشخاص أنواعه ، فالأفعال الاختيارية يشترك فيها بين جميع الحيوانات

---

(١) هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة فى جواب ما هو ومعنى المقول على الكثرة المحمول عليها ، فلفظ يقال أو مقول معناه الحمل ، فالجنس محمول على كثيرين ، والمحمول على كثيرين لا يكون إلا كلياً ، لذلك استغنى عن ذكر الكلى ، لأن المقول على كثيرين يغنى عنه ، وقد اشتمل هذا التعريف على جنس وفصلين . فالمقول على الكثرة جنس فى التعريف يشمل المعرف وغيره من النوع والفصل والخاصة والعرض العام، إذ كلها تقال على كثيرين ، وقولنا : المختلفة الحقيقة فصل أول يخرج النوع ، لأنه يقال على الكثرة المتفقة الحقيقة ، وقولنا فى جواب ما هو فصل ثان أخرج باقى الكليات الفصل والخاصة والعرض العام ، لأن الفصل والخاصة يقالان على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب أى ، والعرض العام لا يقع فى جواب ما ولا أى ، لهذا انطبق التعريف على المعرف .

وإليك مثال للجنس : فحيوان جنس ، لأنه يحمل على كثيرين متباينين بالحقيقة ، فإذا سئلت بما هو الإنسان والفرس ، قلت فى الجواب حيوان ، وكذا لو سئلت عن جميع أفراد الحيوان كان الجواب هو الحيوان .

ينقسم الجنس إلى قريب وبعيد ، فالقريب هو الذى يقع جواباً عن جميع أفراده المشتركة فيه ، كما يقع جواباً عن أى اثنين من أفراده أو أكثر . فحيوان مثلاً جنس قريب ؛ لأنه يقع جواباً عن جميع أفراده وعن أى اثنين منها أو أكثر . فإذا قيل لك : ما هو الإنسان والذئب والفرس والجمل والأسد . قلت فى الجواب : حيوان . وإذا قيل لك ما هو الإنسان والفرس ؟ قلت فى الجواب : حيوان ، وإذا قيل لك : ما هو الأسد والنمر والبقر ؟ قلت فى الجواب : حيوان ، فحيوان يقع جواباً عن جميع أفراده كما يقع جواباً عن أى اثنين منها أو أكثر ، وسمى قريبا لقربه من أفراده إذ لا واسطة بينه وبينها، ولذا قال السعد فى تعريف القريب : « فإن كان الجواب عن الماهية ، وعن بعض ما شاركها فيه هو الجواب عنها وعن الكل فقريب » .

أما الجنس البعيد فهو الذى يقع جواباً عن جميع أفراده مجتمعة ، ويقع جواباً عن بعض منها دون بعض ، وذلك مثل نام ، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده ، مثل ما لو سئل عن ما هو الحيوان والنبات ؟ كان الجواب هو نام ، وكذا لو قيل : ما هو الإنسان والشجر ؟ قيل : نام ، أما لو سئل عن ما هو الإنسان والفرس ؟ فلا يقع جواباً عنهما، لأنه ليس تمام المشترك بينهما مع أنهما أفراده مشتركان فيه .

ومثل جسم ، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده من الحيوان والنبات والجماد فإذا =

بالضرورة ، فيكون هذا الاستدلال على خلاف الضَّرورة ، فلا يسمع كذبة [1] السوفسطائية المشككة فى الضرورة.

= سئل عنها : بما هو الحيوان والنبات والجماد ؟ كان الجواب : هو جسم ، أما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات ؟ لم يقع جواباً عنهما ، لأنه ليس تمام المشترك بينهما .

ولو قيل: ما هو الحيوان والجماد ؟ فإنه يقع جواباً عنهما .

ومثل جوهر ، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده ، مثل ما لو قيل : ما هو الحيوان والنبات والجماد والعقل ؟ قيل : جوهر . فنام وجسم وجوهر ، كلها أجناس بعيدة .

وبالجملة : فالجنس البعيد هو الذى يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه بشرط أن يكون تمام المشترك بينهما ، ولا يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه إذا لم يكن تمام المشترك بينهما ، وسمى الجنس البعيد بعيداً ، لأنه يبعد عن الماهية ، إما بمرتبة واحدة أو بمرتبين أو بثلاث .

(١) فى الأصل كسبة .

السوفسطائية نسبة إلى سوفسطا ومعناها : الحكمة المزخرفة المموهة ؛ لأن « سوف » معناها الحكمة « واسطآ » معناها التمويه ، فالسوفسطائيون هم أصحاب الحكمة المزخرفة، ظهروا فى القرن السادس قبل ميلاد عيسي عليه السلام وعلموا الناس الجدل ، وكانوا يأخذون أجوراً على ذلك من تلامذتهم وأتباعهم .

كان لمذهب هؤلاء تأثير كبير فى الحياة الاجتماعية والأخلاقية ، فقد أفسدوا على الناس عقائدهم واستباحوا المنكرات ، إلا أن مذهبهم كان سبباً فى ظهور فلاسفة كثيرين اشتغلوا بالرد عليهم وإبطال مذهبهم ، ومن الفلاسفة من حكم عليهم بأنهم ليسوا من الإنسانية فى شئ إذ يقول الفيلسوف « كانت » : لو كان هؤلاء أناساً لما ترددوا لحظة فى الإيمان بوجود الحقيقة ، ومن أشهر السوفسطائية « بيرون » و« يوتاجوراس » ، وقد تبع هؤلاء السوفسطائية فى آرائهم قوم من المحدثين فى أوروبا مثل « داودهوم » الذى يقرر عدم وجود الحقائق - وهم فرق ثلاث : ١ - فرقة العنادية وهم الذين ينكرون الحقائق مطلقاً ، سواء أكانت موجودة أم معدومة أم نسبا ويزعمون أنها أوهام وخيالات ، فلا تميز بين حقيقة وحقيقة إلا بطريق الخيال والوهم ، وهذه الفرقة لو اعترفت بوجود الإله لأشبهت طائفة من الصوفية سمت أرواحهم وتعلقت بالإله سبحانه حتى لا يرون فى الوجود سوى الله تعالى ، ولذلك قال الحلاج منهم : « ما فى الجبة إلا الله » . =

الثانى عشر : أن دليله وإن سلم لا ينتج له جميع دعواه ، ولا يمكن أن ينتجه.

أما أنه ما أنتج جميع دعواه ؛ فلأنه ادعى أول الفصل أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع ، ثم كانت نتيجة دليله أن القُبْح العقلى باطل ، ولم يتعرض للحسن ، فصارت الدعوى عامة والدليل خاص ، فلا يسمع .

وأما أنه لا يمكن أن ينتج دعواه ؛ فلأن الحسن عند المعتزلة ما للمتمكن منه العالم بحاله أن يفعله ، وهذا يندرج فيه أفعال الله تعالى ، ولا خلاف أن حسن أفعال الله - تعالى - وخلقه للعالم لا يتوقف على ورود النص ، بل يدرك بالعقل ، ولذلك عندنا الحسن ما ليس منهياً عنه ، وما ليس منهياً يندرج

= وسميت هذه الفرقة عنادية لأنهم يعاندون ويكابرون فى الأشياء المحسوسة ، أو لأنهم يقولون : ما من قضية إلا ولها معاند .

٢ - فرقة العندية وهم الذين لا يعترفون بثبوت الحقيقة فى الواقع بل يقولون : إن ثبوتها وتقررها تابع للاعتقاد ، فمن اعتقد حلاوة العسل كان حلواً . واعتقاد كل شخص عندهم مطابق لما فى نفس الأمر فلا يشبه هذا المذهب مذهب النظام فى الصدق والكذب حيث يقول :إن الصدق هو المطابقة للاعتقاد ولو خطأ ، والكذب عدم هذه المطابقة ، فأنت ترى أن النظام لا يدعى أن الاعتقاد هو المطابقة لما فى الواقع ، ولكن هؤلاء يقولون : إن الشخص لو إعتقد أن الجوهر عرض كان عرضاً ، وكان ذلك مطابقاً للواقع حيث طابق اعتقاده ، إلا أن مذهبهم له شبه برأى المصوبة الذين يقولون : إن كل مجتهد مصيب وليس هناك حكم معين فى الأزل عند الله إن صادفه المجتهد كان مصيباً وإن لم يصادفه كان مخطئاً بل حكم الله تابع لظن المجتهد ، فما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فى حقه ، ولا مانع من تعدده ، وسموا عندية نسبة إلى « عند » التى تفيد الاعتقاد ، كما يقال هذا الحكم عند أبى حنيفة كذا أى فى رأيه واعتقاده .

٣ - فرقة اللاأدرية وهم الذين لا يجزمون بثبوت حقيقة ولا بنفيها بل يقولون فى كل شئ : نشك ، فإن قيل لهم : أنتم قائلون بالشك وجازمون به ، وذلك حقيقة ، قالوا: لا نجزم بالشك بل نشك فى الشك ، وهكذا

ينظر : مذكرات شيخنا الشيخ صالح موسى شرف ص ٢٨ ، ٢٩ .

فيه فعل الله - تعالى - وهو حسن عقلاً ، لا يتوقف عاقل فى ذلك ، فظهر حينئذ أن الحسن العقلى بتفسيرهم وبتفسيرنا لا يتوقف على السَّمْع، فلا يصح أن يدعى فى أصل المسألة ، نعم إذا فسر الحسن بكون الفعل متعلق المدح أو الجزاء الشرعى كان محل النزاع ، واندرج فى دليله ، لكنه لم ينقله عنهم ولا عنَّا ، فلا ينتظم كلامه فى نصب هذا الدليل على القسمين ، وكان اللائق أن يقسم الحسن ثلاثة أقسام :

ما يتعلق بفعل الله تعالى ، وما يتعلق بفعل المكلفين ، وما يتعلق بالساهى والنائم والبهائم ونحوها .

كما فسر عمومه فى أول الكتاب ، وقال : إن هذه الأقسام الثلاثة تندرج فيه ، ثم نقول : فعل الله - تعالى - حسن عقلاً بالإجماع ، والقسمان الآخران هما محل النزاع ، فإن أهل السنة يجوزون تكليف البهائم والنائم والمجنون وغيرهم ، بناء على جواز تكليف ما لا يُطَاق ، وإنما علموا عدم التكليف فى هذه المواطن بالسمع ، فهذا تلخيص كون الحسن عقلياً أو غير عقلى .

« تنبيه »

ذكر مقدمة ونتيجة ، ولا بد فى الدليل من مقدمتين ؛ لأنه قال : أفعال العباد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق ، وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل .

فقوله : وعلى التقديرين إن كان نتيجة فأين المقدمة الثانية ؟ أو مقدمة فأين النتيجة ؟ وظاهر كلامه أنها نتيجة ؛ لأنها نفس الدعوى ، فينبغى أن يعلم أن إحدى المقدمتين قد يحدث العلم بها ، وها هنا كذلك ، وأصل الدليل أن يقول : الأفعال منحصرة فى الاتفاق والاضطرار ، وكل منحصر فى هذين لا حُسْن فيه ولا قبح عقلى ، فأفعال العباد يستحيل فيها الحسن والقبح العقليّان ، فذكر معنى النتيجة أن القول بها باطل .

« تنبيه »

خالفه صاحب « المنتخب » فقال : إذا ثبت الحصر فى الاضطرار والاتفاق ثبت المقام الثانى ، فإن الخَصْم يمنع ورود التكليف به ، فضلاً عن ادعاء كونه حسناً ، فجعل النتيجة الحسن ، وليس فى « المحصول » إلا القبح ، فيكون السؤال الأخير له الذم من جهة أنه جعل الحسن عقلياً ، وليس كذلك بل قد يكون ، وقد لا يكون كما تقدم تفصيله ، وكذلك « الحاصل » قال : وقد يراد بالحسن والقبح كون الفعل متعلّق المدح والذم عاجلاً ، والثواب والعقاب آجلاً ، فهما شرعيَّان عندنا ، والذى فى « المحصول » إنما هو ذكر تفسير القبيح فقط لم يفسر غيره ، ولم يستقبح إِلا هو ، ولم يذكره إلا فى فهرست الفصل ، ولم يعده بعد ذلك ، فكان كلامه أقرب إلى الصَّوَاب من كلامهما على ما فيه .

قال سِرَاجُ الدِّينِ : ولقائل أن يقول : وجوب الشئ بشرط غيره لا ينافى إمكانه ، وقدرة الغير عليه ، وإلا لزم نفى قدرة الله تعالى ، وهو إشارة لما تقدم من الاستجماع فى السؤال الرابع .

ثم قال : فإن قلت : الفرق أن مرجح فاعلية الله - تعالى - يحصل باختياره.

قلت : الكلام فى فاعليته لذلك المرجح ، كما فى الأول ، ويلزم التسلسل فى أفعاله تعالى ، والاعتراف بالمنع المذكور ، ويرد عليه أن فاعليّة الله - تعالى - لمرجح الفاعليّة قد ينتهى لترجيح الإرادة التى تقدم أنها ترجح لذاتها، ولا تحتاج لمرجح ، فلا يلزم التسلسل ، ثم نقول : التسلسل عيناً غير لازم ، بل أحد الأمرين إما الدور ، وإما التسلسل ؛ لأنَّا إذا رجعنا إلى بعض ما فارقناه لزم الدور ، أو ذهبنا إلى غير النهاية ، ولم نرجع إلى بعض ما فارقناه لزم التسلسل .

الثالث عشر : قال التبريزى : أجمعنا على حسن تكليف الإنسان ، وقبحه فى البهائم والجماد ، ولا فرق إلا ما ذكره المعتزلة ، فما الدليل على امتناعه ؟

جوابه : امتناعه ما تقدم من الخبر والاتفاق ، فيتعيّن صرفه ؛ لأن الإنسان مدرك متصور لورود الخطاب ، وهذا فرق مقصود هنالك .

الرابع عشر : قال : لو سلب العباد القدر لأدرك العقل هذا التمييز ، ووجوب الإيثار ، والاختيار على من كان ممكناً منه ، فلا يلزم الخطأ فى هذه المسألة .

جوابه : فرض إمكانه محال ، فمتى فرض وقوعه أمكن أن يلزمه محالان؛ لأن المحال يجوز أن يلزمه المحال ، ومن جملته عدم الخطأ فى هذه المسألة .

الخامس عشر : قال : توقيفه الفاعلية على أمر مع فرض التمكن من الترك - جمع بين النقيضين ؛ لأن الفاعليّة إذا توقفت على مرجّح كانت بعده واجبة ، وقبله ممتنعة ، فلا مكنة حينئذ .

جوابه : أن المكنة إن فسرت بالإمكان الخاص والتخيير لزم السُّؤال ، وله أن يفسرها بالإمكان العام ، فلا يلزم السؤال لصدقه على الواجب والممتنع والممكن الخاص ، وهو سلب الضرورة عن أحد نقيضى المحمول كما تقرر فى المَنْطق .

السادس عشر : قال التبريزى : « قول الإِمام : إِذا لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً » - باطل ؛ لأنه لو كان اتفاقياً لم يتمكن من الترك ؛ لأن الاتفاقى ما لم يكن بمؤثر ، والتقرير أنه فاعل متمكن .

جوابه : أنه يتمكن من التَّرك ، وهو ملابس للفعل ، بمعنى أنه لا مرجح له من قبله ، ويجوز عليه فعله وتركه ، ويكفى هذا فى الاتفاق المانع من التكليف، والمدح ، والذم الشرعيين ، فإِنه إِنما يمدح أو يذم على ما له فيه مدخل ، والمكنة ليست مدخلاً يوجب المدح ، والذم ؛ لأن الإِنسان متمكن

من فعل كل محرم ، وإلا لما حرم عليه ، ومع ذلك فلا يذم عليه حتى يكون له فى فعله مدخل .

قوله : « فإن قلت : للقادر أن يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح إلى حجج الخصوم » يندفع بأن مفهوم الترجيح غير القادر ، ولا يتم مطلوبه؛ لأنه يمكن تفسيره بتفسير التأثير للقادر أن يريده دون نقيضه ، ولا يلزم الجبر ؛ لأنه أثره بإرادته ، ولا الاتفاق ؛ لأن له فيه مدخلاً وإرادة حينئذٍ .

« سؤال »

قال التبريزى : يعارضه فى مكنته فيقول : فعل القبيح إن لم يكن مقدوراً ، فهو إمَّا اضطرارى أو اتفاقى ، والاتفاقى محال ؛ إذ لو كان مُمْكناً لتعذر استناد العالم لصانعه ، والاضطرار باطل ؛ لأنه إما من علة موجبة أو فاعل مختار ، والفاعل محال ؛ لأنه إما أن يتمكن من الترك أوْ لا التقسيم إلى آخره، والعلة باطلة ؛ لأنها إن كانت قديمة لزم قدم الأثر ، أو حادثة تسلسلت العلة .

جوابه : أن أهل الحق يمنعون فى هذا المقام أن القبيح ممكن للعبد لا مطلقاً ، بل يقولون : الجميع واقع بقدرة الله تعالى ، والعبد فى المعنى مضطر ، فيكون فاعله مختاراً والعبد مضطراً ، والإمام إنما ردد باعتبار العبد لا باعتبار كل فاعل ، بل الفاعل عنده هو الله تعالى بالاختيار ، والعبد مجبور وهو غير معذور ، فاندفعت المعارضة ألبتة .

قوله : « أما الخصم فقد ادعى العلم الضرورى إلى آخر الفصل » .

يرد على قولهم : إن العلم بالقبح دائر مع العلم بالظن أن الدوران ظَنّى ، وهم يدعون القطع ، فما ينتجه دليلهم لا يقولون به .

وما يقولون به لا ينتجه دليلهم .

وعلى قولهم : « لولا الاختصاص ما حكم فيه بالوجوب بما لأجله استحق ذلك لزم الترجيح من غير مرجح » ثلاثة أسئلة :

الأول : أنَّ قاعدة مذهبهم تقتضى أنَّ المصالح والمفاسد تتبعها الأحكام ، وأنَّ الأحكام لوازم الأوصاف ، ونتيجة هذه المقدمات صدق قولنا : لو حكم تعالى بالوجوب لكان لمرجح هو المصلحة ، فتكون المصالح والمفاسد لَوازم ، والمطلوب أن تكون ملزومات ، واللازم لا يجب أن يكون ملزوماً ، ولم يثبتوا هذا اللازم مما ينعكس ملزوماً ، فلا تنتج قاعدتهم .

الثانى : أنَّا لا نسلم أنَّ ثَمَّ مرجحاً ، وهو المصالح والمفاسد ، ولكن ربط هذه الأحكام بها هل هو على سبيل الوجوب كما يقولون ؟ أو التفضل كما نقوله نحن ؟

الأول : ممنوع .

والثانى : مسلم ، ولا يحصل مقصودكم ؛ فإن التفضل لا يعلم إلا بالسمع دون العقل ، وأنتم تدعون ثبوت هذه المراعاة بالعقل .

الثالث : أنه لا يلزم من عدم التَّرجيح بالمصالح والمفاسد نفى أصل المرجح، فلم قلتم : إنه يلزم الترجيح من غير مرجح ، ثم إنَّا ننازع بإبداء مرجح على هذا التقدير ؟ فنقول : لِمَ لا يجوز أن يكون هو الإرادة ، كما يختص وجود العالم لوقت المعين دون غيره ، وكذلك سائر أجزائه وأحواله التى هى قابلة لأضدادها ؟

وعلى قولهم : لو حسن من الله - تعالى - كل شئ لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، أنَّ حاصل تجويز عدم مراعاة الله - تعالى - للمصالح يلزم منه تجويز إضلال الخلق بعدم معرفة أوصاف الأنبياء وتمييزهم عن غيرهم ، وهذا إذا سلم هو عَيْنُ مذهبنا ، فإنَّا نجوز على الله - تعالى -

أن يضل الخلق أجمعين ، وأن يهديهم أجمعين ، فهذه النكتة لا أثر لها ألبتة، مع أن النقشواني ، وغيره اعتقدوا أنها في غاية القوة لا جواب عنها ، مع أنها لا تستحق جواباً ، بل هي مذهبنا بعينه ، وليس اللازم عن هذه النكتة وقوع ذلك حتى يقال : يلزم خلاف الواقع ، بل تجويز ذلك ليس إلا ، وكذلك اللازم عن الوجه الثالث تجويز أن الله - تعالى - يخلق أصواتاً في بعض مخلوقاته تدل على أمر غير واقع ، كما يجوز أن يخلق في حجر من الحجارة أصواتاً قائلة : الواحد نصف العشرة ، وهذا نحن نجوزه ، وعندنا كل كذب في العالم ، وكل كفر ومعصية ، الله تعالى خالقها ، وليس مقصود الخصم الكذب في الكلام النفساني ؛ فإن النزاع إنما وقع في مراعاته تعالى المصالح في أفعاله ، وأما صفاته تعالى ، فاتفق الفرق كلها على أنها في غاية الكمال، ولا يلزمنا من ذلك عدم الاعتماد على وعده تعالى ، فإنه لا يلزم من التجويز على الله تعالى ألا يجزم بعدم الوقوع ، فكم من شئ اتفق العقلاء على تجويزه ، وقطعوا بعدم وقوعه ، كما يجوز على الله - تعالى - أن تكون الأنهار الغائبة عنا زيتاً أو عسلاً ، ونقطع بأن ذلك ما وقع ، وأن هذه المشايخ التي نراها ولدت شيوخاً كذلك ، ونقطع بأنها ما ولدت أطفالاً ، ونظائره كثيرة ، وكذلك نقطع بأن الله - تعالى - ما خلق هذه الأصوات في جبريل - عليه السلام - في الرسائل الربانية إلا مشتملة على المصالح ، مطابقة لمدلولاتها بقرائن الأحوال من عوائد الله تعالى ، لا من جهة العقل ، فكذلك يجوز ذلك عقلاً ، ونقطع بأنه ما وقع ، ونجزم بوعده تعالى ووعيده، وجميع أخباره .

وعلى قوله في الجواب : أن العدمي لا يكون علة الحكم ، وإلا لجاز إسناد العالم إلى مؤثر عدمي - أن القوم لم يجعلوا المصالح والمفاسد مُوجدة لأحكام الله - تعالى - كما تُوجد العلة معلولها ، وتنقله من العدم إلى الوجود ، بل حكم الله - تعالى - تعلق إرادته بالاقتضاء ، أو التخيير ، كما

أنه عندنا تعلق كلامه النفسى بذلك ، والتعلق عدمى ، فالحكم الشرعى عدمى؛ لأن الكلام من حيث هو كلام ليس بحكم ، بل قد يكون خبراً أو حكماً ، فلا يتعين الحكم حتى يوجد بِغَيْرِ تعلق مخصوص ، والتعلقات عدميات لرجوعها إلى النسبة بين المتعلقات والمتعلقات ، والنسب عدمية ، والعدمى يجوز أن يؤثر فيه العدمى ، كما أنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول ، وعدم السبب سبب لعدم المسبب ، فهذا فرق عظيم بين هذا ، وبين إسناد العالم لمؤثر عدمى .

وفرق آخر ، وهو أن هذه الأوصاف عندهم توجب عقلاً أن الله - تعالى - يربط بها الأحكام ، لا أنها هى الرابطة للأحكام بأنفسها ، فهذا فرق آخر وبيَّنَهُ سراج الدين على معنى آخر ، فقال : هو قد فسر القبح بمعنى عدمى بقوله : ليس لفاعله أن يفعله ، فيصح تعليله بالعدم ، ويرد على قوله عند حصول العدم : تصير العلة مؤثرة فى معلولها ، فاستلزام العلة أمر حدث مع حدوث هذا العدم ، فيكون العدم علة هذا الاستلزام .

قلنا : لا نسلم ، بل لِمَ لا يجوز أن يكون الاستلزام ناشئاً عن ذات العلة، وحدوث هذا العدم شرط ؟

« تنبيه »

اللازم عن جوابه عن الحجة الأولى : أن الخصم شرع يثبت مذهبه بهذه الحُجَّة ، فَبَيَّنَ الإمامُ أنها لا تثبته ، بل إما أن تبطله ، أو تبطل هى فى نفسها، وعلى التقديرين لا يثبت مذهبهم ؛ لأن الترجيح من غير مرجح إن لم يكن محالاً بطلت الحجة فى نفسها ؛ لأن من ألزم خصمه لازماً ليس بمحال لم يلزمه شيئاً ، وإن كان الترجيح من غير مرجح محالاً لزم الجبر ، فيبطل مذهبهم ، فظهر لزوم أحد الأمرين ، وعدم إنتاجها لمذهبهم

قوله : « الاستدلال بالمعجز مبنى على مقامين

أحدهما : أن الله - تعالى - إنما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق .

الثانى : أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، والحسن والقبح إنما يقع فى المقام الثانى دون الأول »

وتقريره : أن الحسن والقبح يقتضى أن الله - تعالى - لا يتصرف إلا لمصلحة، أمّا تعيين مصلحة معينة لا يقتضيها الحسن والقبح ، فلعل خلق المعجز لغرض آخر ، فلا ينتقض الحسن والقبح ، وأما الثانى وهو من صدقه الله فهو صادق ، فلو لم يكن صادقاً كان قبيحاً ، كيف يصدق الله من ليس بصادقٍ على أُصولهم ؟ فلا أثر له إلا فى المقام الثانى ، وإذا كان المعجز لا لغرض التصديق لا يوهم تصديق الكاذب ، كما أن المؤذن إذا أذن فى غير الوقت أوهم دخول الوقت ؛ لأن الأذان لا يكون إلا لغرض إفهام دخول الوقت ، أما مشى المؤذن على السطح لا يوهم دخول الوقت ؛ لأنه ليس لغرض إفهام دخول الوقت ، كذلك هاهنا قوله ، فثبت أن الإلزام الذى أورده علينا فى إحدى المقدمتين وارد عليهم فى المقدمة الأخرى ، وكل ما هو جوابهم عن تقرير إحدى المقدمتين فهو جوابنا فى تقرير المقدمة الأخرى .

معناه : أن البحث فى المقدمة الأُولى التى هى أن المعجز ليس لغرض التصديق ، أوْ هى لغرض التصديق كما قالوه ، وقلنا : أدى إلى إيرادهم أن الإيهام على الله - تعالى - محال لقبحه ، فأوردنا عليهم المتشابهات ، وهى إنزال أمر يوهم التجسيم ، وهو ليس بمراد ، ولم يقبح ذلك لاحتماله وجوهاً أُخر من المصالح ، فلما تقرر لنا فى هذا المقام هذا البحث نفعنا فى المقام الثانى ، وهو أنَّ من صدقه هل يجب أن يكون صادقاً ؟ لأن غاية هذا التصديق من الله تعالى له إن أظهر على يديه ما يدل على صدقه دلالة لا يحصل الجزم بالنبوة منها إلا بعد النظر الصحيح المحصل للعلم ، وبعد النظر الصحيح لا يقع لبس ؛ فإن اللبس إنما يكون قبل ذلك .

أما نظرنا فى معجزة المدعى وقرائن أحواله وسجاياه هل تقبل الكذب أم لا؟ وهل غرضه الدنيا أم لا ؟ إلى غير ذلك من جميع ما يتوهم أنه باعث على الكذب ، فحينئذ يحصل العلم ويقع الفرق بينه وبين الكذابين بالضرورة ، بحيث لا يبقى لَبْسٌ ، فمجرد إِظهار المعجز ليس كافياً فى حصول العلم بالنبوة حتى ينظر فى جميع الأحوال ، فما يجيبون به عن المتشابهات التى أوردناها عليهم فى البحث عن المقدمة الأولى ، نحن نجيب به عن المقدمة الثانية ، وهى تصديق الله تعالى بالمعجز ؛ لأنه عند عدم النظر كالمتشابهات عند عدم النظر ، فلا يصح حينئذ إِظهار المعجز علي يد الكاذب ، فإن النظر يفضحه ، ويبين أنه كاذب ليس بنبىّ ، فلا يكون ذلك قبيحاً ، كما أن النظر بين الآيات المتشابهات يبين أنها ليست لما دل عليه ظاهرها ، بل معنى آخر ، فبطل المقام الأول ؛ لأن غرض التصديق لا يتعين ، وبطل المقام الثانى ؛ لأنَّا قلنا : إِنه كالمتشابهات ، وأن جوابهما واحد ، فبطل المقامان ، فاندفعت الشبهة .

وقوله فى الجواب عن إِظهار المعجز على يد الكاذب : « لو كان الفعل يتوقف على الغرض لزم الجبر » - ممنوعٌ ، لجواز أن يكون متوقفاً عليه ، وهو بعض ما يتوقف عليه ، فيلزم من عدمه العدم ، ولا يجب الوجود عند حضوره ، ويصدق التوقف .

وقوله : « المَعَارِيضُ لا بد فيها من زيادة أو نقصان ، أو تقييد أو تخصيص ».

مثال الزيادة : أن يسألَكَ الظالم عن زيد ، من عندك ؟ فتقول : حيوان ، وتزيد فى نفسك ناطق ، ولا تظهره له ، وتُفْهِمُهُ هو أنه حيوان بهيم .

ومثال النقصان : أنْ تقول : هو ولدى ، وتريد فى نفسك أنك تعامله معاملة الأبناء ، فينقص وصف البنوة ، ويبقى زيد وحده ، كما قال الخليل -

صلوات الله عليه - في امرأته . هِيَ أُخْتِي [1] يريد فى الإِسلام ، فنقص من اللفظ وصف الأخوة .

ومثال تقييد المطلق : أن تقول : هو الذى فى عينه بياض ، وتريد البياض المحيط بالسواد ، وهو بياض خاص مقيد .

ومثال تخصيص العام قولك للظالم : ليس فى الدار أحد ، وتريد بهذا النفى غير من يريد الظالم ، وأكثر ما تقع المعاريض فى الاستعمال بالمجاز والمشترك ، ولم يذكرها ، فالمجاز كقول الصديق رضى الله عنه فى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هو رَجُلٌ يَهْدِينِي السَّبِيْلَ » [2] ، يوهم أنه

---

(١) أخرجه البخارى : ٢٩/٩ فى كتاب النكاح ، باب اتخاذ السرارى ، ومن أعتق جارية ثم تزوجها ، حديث (٥٠٨٤) ، ومسلم : ٤/ ١٨٤٠ فى كتاب الفضائل ، باب من فضائل إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم ، حديث (١٥٤/ ٢٣٧١) ، وأبو داود : ٢/ ٢٦٤ فى الطلاق ، باب فى الرجل يقول لامرأته : يا أختى ، حديث (٢٢١٢) ، وأخرجه الترمذى : ٥/ ٣٠٠ ، فى كتاب التفسير ، باب من سورة الأنبياء ، حديث (٣١٦٦) ، وقال : « حسن صحيح » ، وأحمد فى المسند : ٢/ ٤٠٣ .

(٢) أخرجه البخارى : ٧/ ٢٩٤ فى كتاب « مناقب الأنصار » باب : هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٣٩١١) من حديث طويل وهو : « أقبل نبى الله ﷺ إلى المدينة وهو مردف أبا بكر ، وأبو بكر شيخ يعرف ونبى الله ﷺ شاب لا يعرف ، قال: فيلقى الرجل أبا بكر فيقول : يا أبا بكر من هذا الرجل الذى بيني يديك ؟ فيقول : هذا الرجل يهدينى السبيل ، قال : فيحسب الحاسب أنه إنما يعنى الطريق وإنما يعنى سبيل الخير . فالتفت أبو بكر فإذا هو بفارس قد لحقهم ، فقال : يا رسول الله ؛ هذا فارس قد لحق بنا ، فالتفت نبى الله ﷺ فقال : اللهم اصرعه ، فصرعه الفرس ، ثم قامت تحمحم ، فقال : يا نبى الله مرنى بما شئت . قال : فقف مكانك ، لا تتركن أحداً يلحق بنا ، قال : فكان أول النهار جاهداً على نبى الله ﷺ ، وكان آخر النهار مسلحة له فنزل رسول الله ﷺ جانب الحرة ثم بعث إلى الأنصار فجاءوا إلى نبى الله ﷺ وأبى بكر ، فسلموا عليهما وقالوا اركبا آمنين مطاعين ، فركب نبى الله ﷺ وأبو بكر وصفوا دونهما بالسلاح ، فقيل فى المدينة جاء نبى الله جاء نبى الله ﷺ ، =

خَفِيرُ الطريق ، ومراده سبيل الآخرة ، وهو مجاز عن الطريق الحس ليوهم الرجل بذلك فلا يعرفه ، وكان ذلك حين خروجهم للمدينة فى الهجرة ، والاشتراك كقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للذى سأله من أنتم ؟ وكان عليه السلام يحب إيهامه أنهم غير المسلمين لئلا يعرف به عدوه ، فقال له : « نَحْنُ مِنْ مَاءٍ » ، وماء قبيلة فى اليمن ، وأراد عليه السلام « مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ » [المرسلات : ٢٠] (١) .

وتقرير قوله : الموقوف على الشَّرْع ، إنما هو التصديق بالحسن والقبح لا تصورهما أنا نجوز أن الله تعالى يتبع الأحكام المصالح والمفاسد ، فإنا لا

= فأشرفوا ينظرون ويقولون : جاء نبى الله ، فأقبل يسير حتى نزل جانب دار أبى أيوب ، فإنه ليحدث أهله إذ سمع به عبد الله بن سلام ، وهو فى نخل لأهله يخترف لهم ، فعجّل الذى يخترف لهم فيها ، فجاء وهى معه فسمع من نبى الله ﷺ ثم رجع إلى أهله فقال نبى الله ﷺ : أى بيوت أهلنا أقرب ؟ فقال أبو أيوب : أنا يا نبى الله ، هذه دارى وهذا بابى ، قال : فانطلق فهى لنا مقيلاً ، قال : قوما على بركة الله ، فلما جاء نبى الله ﷺ جاء عبد الله بن سلام فقال : أشهد أنك رسول الله ، وإنك جئت بحق ، وقد علمت يهود أنى سيدهم وابن سيدهم وأعلمهم وابن أعلمهم ، فادعهم فاسئلهم عنى قبل أن يعلموا أنى قد أسلمت ، فإنهم إن يعلموا أنى قد أسلمت قالوا فى ما ليس فى . فأرسل نبى الله ﷺ فأقبلوا فدخلوا عليه ، فقال لهم رسول الله ﷺ : يا معشر اليهود ، ويلكم اتقوا الله فوالله الذى لا إله إلا هو إنكم لتعلمون أنى رسول الله حقاً ، وإنى جئتكم بحق ، فأسلموا . قالوا : ما نعلمه - قالوا للنبى ﷺ قالها ثلاثاً مراراً - قال : فأى رجل فيكم عبد الله بن سلام ؟ قالوا : ذاك سيدنا وابن سيدنا وأعلمنا وابن أعلمنا. قال : أفرأيتم إن أسلم ؟ قالوا : حاشاً لله ما كان ليسلم . قال : أفرأيتم إن أسلم ؟ قالوا : حاشا لله ما كان ليسلم . قال : يا ابن سلام اخرج عليهم ، فخرج ، فقال : يا معشر اليهود ، اتقوا الله فوالله الذى لا إله إلا هو إنكم لتعلمون أنه رسول الله وأنه جاء بحق ، فقالوا : كذبت ، فأخرجهم رسول الله ﷺ »

(١) أخرجه ابن إسحاق كما فى السيرة النبوية لابن هشام . انظر الروض الأنف ٣/ ٣٤ .

حيل مدهب المعتزلة بل نحيل وجوب ذلك ، فنحن متصورون حينئذ لذلك الرابط قبل الشرع ، فإذا ورد الشرع به جزمنا حينئذ به وحكمنا ، فهذا هو التصديق ، وقد تقدم فى النظر اشتقاق التصور والتصديق وحقيقتهما .

« تنبيه »

لما تقدم كثرة القوادح فى دليل الإمام ، حَسُن ذكر غيره من المدارك لئلا تبقى المسألة بغير مدرك .

قال سيف الدين قال أصحابنا مدارك :

الأول : لو كان الكَذِبُ قبيحاً لذاته ، لكان القائل إذا قال : إن بقيت ساعة أخرى كذبت ، فبقى ساعة أخرى إنْ قالوا : صدقه حسن ، يلزم حسن الكذب ، حتى يصدق ، أو كذبه حسن لزم حسن الكذب ، وهو المطلوب .

الثّانى : لو قبح الظلم لكونه ظلماً لتقدمت العلّة على معلولها ؛ لأن الظلم إنما يكون بأخذ المال بغير حقه ، وأنتم قبل الأخذ تقضون فيه بالقُبْح ، ولذلك ليس له أن يفعله ، فيلزم تَقَدُّم القبح قبل الظّالم ، وهو تقدم المعلول العقلى على علته

الثالث : قال سَيْفُ الدِّينِ : لنفسه ، وقال : هو العمدة أن الحسن والقبح غير الأفعال ، لإمكان الذهول عنها ، مع العلم بالفعل وهما ثبوتيان ؛ لأن نقيضهما لا حسن ولا قبح الذى يوصف به العدم ، وصفة العدم عدم ، فهما ثبوتيان ، وهما صفة الفعل عندهم ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، لكن قيام العرض بالعرض محال ؛ لأن العرض الذى هو المحل لا بد وأنْ يقوم بالجوهر ، أو بما هو فى آخر الأمر قائم بالجوهر قطعاً للتسلسل ، وقيام العرض بالجوهر لا معنى له إلا أنّ وجوده فى حيِّز الجوهر تبعاً له فيه ، وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له إلا قيامه بالجوهر فى حيزه تبعاً له ، فيكون قائماً

بالجواهر . فلا يكون صفة للفعل وهو المطلوب ، ولا يرد عليه وصفنا الفعل بكونه ممكناً ، ومعلوماً ، ومقدوراً ؛ لأنَّ هذه أمور سلبية لصدقها على العدم، فإنه معلوم وممكن ، أما المقدورية فإنها نسبة بين القدرة والممكن ، فإنْ قالوا الحسن والقبح نسبي ، فهذا هو مذهبنا ،أنه يختلف بحسب ما يتعلق به خطاب الله تعالى .

قلت : هذه الوجوه عليها مباحث ، فيرد على الأول أن قوله الأول «أكذب إن بقيت » قبيح ؛ لأنه وعد بالقبيح ، وصدقه ثانياً حسن . ولا يلزمه حسن الكذب ؛ لأنا لم نحسن الأول .

وعلى الثاني . أنا إنما قضينا بالقُبح على تقدير الوقوع فمنعناه الآن ؛ لأنه عما يقع على تقدير وقوعه القبيح

وعلى الثالث : أنه ينتقض بالحسن والقبح العقليين فى ملاءمة الطبع ، ومنافرته وصفات الكمال وصفات النقص ، ثم نقول : الحسن والقبح ذاتيان للفعل وهما حكمان ، والأحكام الذاتية ليست أعراضاً قائمة بمحالها ، كما نقول السواد سواد لذاته ، والبياض بياض لذاته ، وكذلك سائر الأعراض ، وما لزم قيام العرض بالعرض ؛ لأنها أحكام للمعانى لا أنها معان فى أنفسها، فكذلك هاهنا ، بل أقول فى إبطال الحُسْن والقبح : رعاية المصالح غير واجبة على الله - تعالى - عقلاً ، فالحسن والقبح العقليان باطلان .

بيان الأول : أن الله - تعالى - خلق العالم فى وقتٍ معين مع إمكان خلقه فيما قبله بمائة ألف سنة ، أو بعده بمائة ألف سنة ، ضرورة استواء إيجاده بالنسبة إلى الأزمنة المتخيلة ، والله تعالى عالم بما يترتب فى خلق العالم من المصالح ، فتأخيره يقتضى عدم رعاية حصول المصالح ، لأن الله تركها فى مائة ألف سنه . لم يحصلها فيها . بل فاتت فى تلك المده . فلا تكون غايه حصول المصالح واجبة فى حق الله تعالى

أو تقول : خلق العالم إما أن يكون مصلحة ، وإما ألا يكون ، فإن كان يلزم تفويت المصالح ، وإن لم يكن كان خلقه عرياً عن المصالح ، فالله - تعالى ، لا يجب أن يكون تصرفه ملزوماً للمصالح ، ولا تكون رعايتها واجبة ، إذا تقرر عدم وجوب رعاية المصالح ، فلا يجب فى العقل أن الله - تعالى - يربط أحكامه بها ، بل يجوز ذلك ونقيضه ، فتبطل قاعدة الحسن والقبح ، فإنَّ وجوب ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد عَقْلاً هو عين الحسن والقبح العقليين، وغلط من فسره بالعقاب أو الذم أو غير ذلك ؛ فإن المثوبات والعقوبات فرع ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد ، إذ العقوبات فرع العصيان، والعصيان فرع الأحكام ، فافهم هذا الموضع، فأكثر الجماعة كإمام الحرمين فى « البرهان » وغيره اعتمد على أنَّ الحسن والقبح يرجع إلى تصرف الله - تعالى- فى أمر مغيب عنا من الثواب والعقاب لا مدخل له فى المصالح والمفاسد المتعلقة بنا ، وليس كذلك ، بل هم يقولون : إنما ترتب ذلك للمفاسد والمصالح ، وذلك غَيْبٌ عندهم ؛ لأنه معلوم عندهم بالعقل وجوبه من جهة أَنَّهُم إذا علموا أن الفعل مشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة علموا أن الله تعالى أناط بها المنع، ونفى عنها العقوبة ، كل ذلك معلوم عندهم بالعقل ، فتسقط كلمات الجماعة فى الرد عليهم ، وظهر أن ما ذكرته برهان على إبطال قولهم، وهو من قول الشافعى - رضى الله عنه - إذا سلم القدرية العلم خصموا ، أى :خصموا فى جميع هذه المسائل ، ولذلك هذه الحجة ما نشأت إلا عن كون الله - تعالى - عالماً بما فى العالم من المصالح والحكم ، ومع ذلك أخر خلقه آلافاً من السنين .

وقوله : « إذا بَيَّنَّا فساد الحسن والقبح العقليين ، فقد صح مذهبنا فى أن شكر المنعم غير واجب عقلاً ، ولا حكم قبل الشرع ، لكن أصحابنا سلموا الحسن والقبح العقليين ، وأبطلوا المسألتين بعد التسليم » .

يرد عليه أن هذا الكلام غير معقول من وجهين

أحدهما : أنا إذا سلمنا قاعدة الحسن والقبح ، فقد سلمنا أن الأحكام مرتبطة بالمصالح الخالصة أو الراجحة ، والمفاسد الخالصة أو الراجحة ، وعلى هذا تكون الأحكام واقعة قبل الشرع ضرورة ، ضرورة وقوع تلك المصالح والمفاسد قبل الشرع ، وإذا كانت الأحكام واقعة قبل الشرع كان وجوب شكر المنعم ثابتاً قبل الشرع ؛ لأنه من جملة الأحكام ، فعلم أنه متى سلمنا قاعدة الحسن والقبح فَقَدْ سلمنا المسألتين ، فنزاعنا بعد ذلك فى المسألتين نزاع فيما سلمناه ، وذلك باطل ، وإنما يحسن النزاع بعد التسليم فى غير المسلم ، وهذا بعضه بل كله ، لأنا إذا قلنا : لا حكم للأشياء قبل الشرع لم يخل حكماً من الأحكام ، فلم يخل من الحسن والقبح شيئاً ، والتقدير أنا سلمناه كله ، فهذا من أفحش التناقض .

وثانيهما : أنَا إذا بينا أنه لا حكم للأشياء قبل الشرع ، فقد نفينا جميع الوجوبات ، والتحريمات ، والمندوبات ، والمكروهات ، والإباحات ، ووجوب شكر المنعم من جملة الوجوبات ، فيندرج فى تلك المسألة ، فلا معنى لجعلها مسألة أخرى ، إذْ هى فرد من أفرادها ، وما بالنا حينئذٍ إذا جوزنا مثل هذا ألاّ نبين عدم وجوب الصلاة ، مسألة أخرى ، وكذلك وجوب الصوم وغير ذلك ، فما وجه الاقتصار على نفى هذا الوجوب وحده ؟

والجواب عن الأول : أنه النزاع من المعتزلة فى قاعدة الحسن والقبح ، فى أن العقل هل له ولاية على أن يحكم بأن الله تعالى حكم بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد أم لا ؟ فنحن نمنع ذلك ، ونقول : لم يحكم العقل إلا بجواز الربط ، لا بالربط نفسه بناء على جواز تكليف ما لا يطاق ، فيجوز أن يوجب الله - تعالى - علينا ويحرم من غير بعثة ، وهم يقولون : بل أدركنا بالعقل أن الله - تعالى - يجب له لحكمته البالغة ألا يدع مفسدة فى وقت من

الأوقات إلا حرمها ، ويعاقب عليها ، ولا مصلحة فى وقت من الأوقات إلا أوجبها ويثبت عليها تحقيقاً لكونه حكيماً ، ولولا ذلك لفاتت الحكمة من جانب الربوبية ، وهو باطل ؛ لاتفاق المسلمين على أن الله - تعالى - حكيم، فنحن حينئذٍ نسلم لهم أن العقل مولى على ذلك ، ولا يلزم من تسليم الولاية على الحكم وقوع الحكم ، لتوقف الحكم على مدرك يستند إليه، فنحن نتازع فى المسألتين فى وجود المستند ، فلا يقع حكم قبل الشرع ، لعدم المستند الذى لأجله يحكم العقل ، لا لعدم ولايته على الحكم ، ولذلك قلنا: لو وجب الشكر لوجب ، إما لمصلحةٍ أو لمفسدة إلى آخر التقسيم والاستدلال، فلم يبين إلا عدم المدرك ، ولم ينازع فى الولاية ، فظهر حينئذٍ أن المسلم غير المتنازع فيه .

وعن الثانى : أن المسألة الثانية لم تتناول شكر المنعم .

وبيانه : أن معنى قولنا وقولهم فى الأحكام قبل ورود الشرائع - أن الأحكام تتبع المصالح ، والمفاسد الكائنة فى أنفس الأفعال ، وذلك متحقق في كل فعل على حدته وإن لم يلاحظ فيه غيره ، وشكر المنعم الوجوب فيه بالنسبة إلى مناسبة وملاءمة بين فعل الشكر ، وبين فعل المشكور الذى هو الإحسان السابق فى حقّ الشّاكر ، فأحدهما غير الآخر .

وبيانه بالمثال : أنك إذا أنقذت غريقاً من البحر كان تعيين الإنقاذ متضمناً لمصلحته ، وهى حفظ حياته عليه ، ثم إنْ كان الغريق أحسن إليك قبل ذلك حصلت ملاءمة أخرى بين الإنقاذ ، وبين إحسانه السابق ، ومن هذا الوجه كان الإنقاذ شكراً ، وهذه الملاءمة الحاصلة بين الفِعْلَيْن غير المصلحة التى هى فى نفس الإنقاذ ، وهى حفظ حياته عليه ، ولذلك أمكن وقوعها منفكة عن الشكر فى حق من لم يحسن إليك ، وقد يوجد الشكر منفكاً عن المصلحة فى نفس الفعل فى حق من طلب منك فعلاً عارياً عن المَصْلحة والمفسدة ،

لاعتقاده أنه فيه مصلحة ومفسدة ، فإنك إذا أطعته بفعل ذلك كان ذلك شكراً، وحصلت فيه الملاءمة بين إحسانه إليك ، وبين ذلك الفعل مع عروه فى نفسه عن المصالح ، عكس الإنقاذ المتضمن للحياة فى حقّ مَنْ لم يحسن إليك ، وإذا أمكن انفكاك الشكر عن المصلحة فى نفس الفعل ، وانفكاك المصلحة فى نفس الفعل عن الشكر ، كان ضربين قطعاً .

فقولنا : « لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع » .

معناه : تابعة للمصالح والمفاسد فى أنفس الأفعال ، وبقيت الملاءمة التى هى الشكر الخارجة عن الفعل لم يتعرض لها ، فيتعين أن يكونا مسألتين ، واندفع الإشكالان بفضل الله - تعالى - وإلهامه لمقاصد العلماء وتحرير أقوالهم .

* * *

الْفَصْلُ الثَّامِنُ
فِي أَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ غَيْرُ وَاجِبٍ عَقْلاً

وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوبِهِ عَقْلاً .

لَنَا : النَّصُّ وَالْمَعْقُولُ :

أَمَّا النَّصُّ ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء : ١٥] ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النِّسَاءُ : ١٦٥] .

وأَمَّا المَعْقُولُ ، فَهُوَ : أَنَّهُ لَوْ وَجَبَ ، لَوَجَبَ : إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لا لِفَائِدَةٍ ، وَالْقِسْمَانِ بَاطِلانِ ، فَالْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ بَاطِلٌ .

إِنَّما قُلْنَا : إِنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِفَائِدَةٍ ؛ لأَنَّ تِلْكَ الْفَائِدَةَ : إِمَّا أَنْ تَكُونَ عَائِدَةً إِلَى المَشْكُورِ ، أَوْ إِلَى غَيْرِهِ :

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ : لأَنَّ اللهَ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنْ جَلْبِ المَنَافِعِ ، وَدَفْعِ المَضَارِّ .

وَالثَّانِي بَاطِلٌ ؛ لأَنَّ الْفَائِدَةَ الْعَائِدَةَ إِلَى الْغَيْرِ ، إِمَّا جَلْبُ المَنْفَعَةِ ، أَوْ دَفْعُ المَضَرَّةِ لا جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِجَلْبِ المَنْفَعَةِ لِثَلاثَةِ أَوْجُهٍ :

الأَوَّلُ : أَنَّ جَلْبَ النَّفْعِ غَيْرُ وَاجِبٍ فِي الْعَقْلِ ، فَمَا يَفْضِي إِلَيْهِ أَوْلَى أَلا يَجِبَ.

الثَّانِي : أَنَّهُ يُمْكِنُ خُلُوُّ الشُّكْرِ عَنْ جَلْبِ النَّفْعِ ؛ لأَنَّ الشُّكْرَ ، لَمَّا كَانَ وَاجِباً ، فَإِذَنِ الوَاجِبُ لا يَقْتَضِي شَيْئاً آخَرَ .

الثَّالثُ : أنَّ الله تعالَى قادرٌ عَلَى إيصالِ كُلِّ المَنَافعِ بِدُونِ عَمَلِ الشُّكْرِ ، فيَكُونُ توسيطُ هَذَا الشُّكْرِ غيْرَ واجبٍ عقْلاً .

ولاَ جَائزٌ أنْ يكُونَ لدَفْعِ المَضَرَّة ؛ لأنَّهُ إمَّا أنْ يكُونَ لدَفْعِ مضَرَّةٍ عَاجلَة ، وهُوَ بَاطِلٌ ؛ لأنَّ الاشْتِغَالَ بِالشُّكْرِ مَضَرَّةٌ عَاجِلَةٌ ، فكَيْفَ يكُونُ دَفْعاً لِلْمَضَرَّةِ العَاجلَة؟

وإمَّا أنْ يكُونَ لدَفْعِ مَضَرَّةٍ آجلَة ، وهُوَ بَاطِلٌ أيْضاً ؛ لأنَّ القَطْعَ بحُصُولِ المَضَرَّة عندَ عدَمِ الشُّكْرِ ، إنَّما يُمكنُ إذَا كَانَ المَشْكُورُ يَسرُّهُ الشُّكْرُ ، ويَسُوؤُهُ الكُفْرَانُ ، فأمَّا مَنْ كَانَ مُنزَّهاً عنْهُمَا ، فَاسْتَوَى الشُّكْرُ والكُفْرَانُ بالنِّسْبَةِ إلَيْه ، فَلا يُمْكِنُ القَطْعُ بِحُصُولِ العِقَابِ عَلَى تَرْكِ الشُّكْرِ ، بَلِ احْتِمَالُ العِقَابِ عَلَى الشُّكْرِ قَائمٌ مِنْ وُجُوهٍ :

أحَدُهَا : أنَّ الشَّاكرَ ملْكُ المَشْكُورِ ، فإقْدَامُهُ عَلَى تَصرُّفِ الشُّكْرِ بِغَيْرِ إذْنه تَصرُّفٌ فِي مِلْكِ الغَيْرِ بِغَيْرِ إذْنِه مِنْ غَيْرِ ضَرُورَة ، وهَذَا لا يَجُوزُ .

وثَانيهَا : أنَّ العَبْدَ إذَا حَاوَلَ مُجازَاةَ المَوْلَى عَلَى إنْعَامه عَلَيْه ، اسْتحَقَّ التَّأديبَ ، والاشْتغَالُ بالشُّكْرِ اشْتغَالٌ بالمُجازَاة ، فوَجَبَ ألا يَجُوزَ .

وثَالثُهَا : أنَّ مَنْ أعْطَاهُ المَلكُ العَظيمُ كسْرَةً منَ الخُبْزِ ، أوْ قَطْرَةً منَ المَاءِ ، فَاشْتَغَلَ المُنْعَمُ عليْه فِي المَحَافِلِ العَظيمَة بذِكْرِ تلْكَ النِّعْمَة وشُكْرِها ، اسْتحَقَّ التَّأديبَ ، وكُلُّ نعَمِ الدُّنْيَا بالقِيَاسِ إلَى خزَانَة الله تعَالَى أقَلُّ منْ تلْكَ الكسْرَةِ بالقِيَاسِ إلَى خزَانَة ذَلكَ المَلك ، فلَعَلَّ الشَّاكرَ يَسْتحقُّ العقَابَ بسَبَبِ شُكْره .

ورَابعُهَا : لَعلَّهُ لا يهْتَدِي إلَى الشُّكْرِ اللائقِ ، فيَأتِي بغَيْرِ اللائقِ ، فيَسْتَحقّ العِقَابَ .

وَإِنَّمَا قُلْنَا : إنَّه لا يُمكنُ أنْ يَجبَ لا لِفَائدةٍ لوَجْهَيْنِ :

الأوَّلُ : أنَّ ذَلكَ عَبَثٌ ، وأنَّهُ قَبيحٌ .

وَالثَّاني : أنَّ المَعْقُولَ منَ الوُجُوبِ تَرتُّبُ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ ، فَإِذَا فُقِدَ ذَلكَ ، امْتَنَعَ تَحَقُّقُ الوُجُوبِ .

فَإنْ قيلَ : لمَ لا يَجُوزُ أنْ يُقَالَ : وَجَبَ الشُّكْرُ ؛ لمُجَرَّدِ كَوْنه شُكْراً ؟ وَذَلكَ ؛ لأنَّ وُجُوبَ كُلِّ شَيْءٍ ، لَوْ كَانَ لأجْلِ شَيْءٍ آخَرَ ، لَزِمَ التَّسَلْسُلُ ؛ فَثَبَتَ أنَّهُ لا بُدَّ وأنْ يَنْتَهِيَ إلَى مَا يَكُونُ وَاجِباً لذَاته .

وَعندَنَا الشُّكْرُ واجبٌ ؛ لنَفْسِ كَوْنه شُكْراً ؛ كَمَا أنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجبٌ ؛ لنَفْسِ كَوْنه دَفْعاً للضَّرَرِ ؛ وَلَذَلكَ فَإنَّ الْعُقَلاءَ يَعْلَمُونَ وُجُوبَهُ عندَمَا يَعْلَمُونَ كَوْنَهُ شُكْراً للنِّعْمَةِ ، وإنْ لَمْ يَعْلَمُوا جهَةً أُخْرَى منْ جهَاتِ الْوُجُوبِ .

نَزَلْنَا عَنْ هَذَا المَقَامِ ، فَلمَ لا يَجُوزُ أنْ يُقَالَ : وَجَبَ الشُّكْرُ عَلَيْه لدَفْعِ ضَرَرِ الخَوْف ؟ وَذَلكَ ، لأنَّهُ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ خَالقُهُ طَلَبَ منْهُ الشُّكْرَ عَلَى مَا أنْعَمَ بِهِ عَلَيْه ، فَلَوْ لَمْ يُقْدمْ عَلَى الشُّكْرِ ، كَانَ مُسْتَوْجِباً للذَّمِّ وَالعِقَاب .

أقْصَى مَا فِي البَابِ أنْ يُقَالَ : كَمَا يَجُوزُ هَذَا يَجُوزُ أيضاً أنْ يَكُونَ قَدْ مَنَعَهُ منَ الشُّكْرِ ؛ لتلْكَ الْوُجُوه الأرْبَعَة المَذْكُورَة في الاستدْلال ، لَكنَّ الظَّنَّ الأوَّلَ أغْلَبُ؛ لأنَّ المُشْتَغلَ بِالخدْمَة وَالمُوَاظبَ عَلَي الشُّكْرِ ، أحْسَنُ حَالاً منَ المُعْرِضِ عَنِ الخدْمَة وَالمُتَغَافلِ عَنِ الشُّكْرِ .

وَأمَّا تَمْثيلُ نعَمِ الله بكسْرَةِ الخُبْزِ فَل، ليس بجيِّد ؛ لأنَّ خَلْقَهُ الْعَبْدَ ، وَإحْيَاءَهُ ، وَإقْدَارَهُ ، ومَا مَنَحَهُ منْ كَمَال العَقْل ، وتَمْكينَهُ منْ أنْوَاعِ النِّعَمِ - أعْظَمُ منْ جَميعِ خزَائنِ مُلُوك الدُّنْيَا ، ثُمَّ مَا أكْرَمَهُمْ بِهِ بَعْدَ تَمَامِ هَذه النِّعْمَة منْ بَعْثَة الرُّسُلِ إلَيْهِمْ ، وَإنْزَالِ كُتُبه عَلَيْهم .

وَقَدْ صرَّحَ دَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ - عَلَيْهِمَا السَّلامُ - بِالشُّكْرِ فِى قَوْلِه تَعَالَى : ﴿ وَقَالا الحَمْدُ لِلَّه الَّذى فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِه المُؤْمنِين ﴾ [النَّمْلُ : ١٥] وَلَيْسَ يَجِبُ - إِذَا كَانَ تَعَالَى قَادِراً عَلَى أَضْعَافِ مَا مَنَحَهُ عَبِيدَهُ مِنَ النِّعَمِ - أَنْ يَسْتَحْقِرَ مَا مَنَحَهُ إِيَّاهُمْ ، كَمَا أَنَّ المَلِكَ إِذَا أَعْطَى قَنَاطِيرَ ذَهَبٍ ، فَإِنَّهُ لا يَسْتَحْقِرُ ذَلِكَ ؛ لأَجْلِ أَنَّ خَزَائِنَهُ بَقِيَتْ مُشْتَمِلَةً عَلَى أَضْعَافٍ مُضَاعَفَةٍ عَلَى مَا أَعْطَى .

سَلَّمْنَا أَنَّ وُجُوبَهُ لَيْسَ لِفَائِدَةٍ زَائِدَةٍ ، فَلِمَ لا يَجُوزُ ذَلِكَ ؟

قَوْلُهُ : إِنَهُ عَبَثٌ ، وَالْعَبَثُ قَبِيحٌ ، قُلْنَا : إِنَّكُمْ تُنْكِرُونَ الْقُبْحَ الْعَقْلِيَّ ، فَكَيْفَ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فِى هَذَا الْمَوْضِعِ ؟

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يُوجِبُ أَلا يَجِبَ الشُّكْرُ عَقْلاً ، لَكِنَّهُ يُوجِبُ أَيْضاً أَلا يَجِبَ شَرْعاً ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ : إِنَّه تَعَالَى ، لَوْ أَوْجَبَهُ ، لأَوْجَبَهُ إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لا لِفَائِدَةٍ ... إِلَى آخِرِ التَّقْسِيمِ ، وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً بِالاتِّفَاقِ ، فَكَذَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ .

سَلَّمْنَا صِحَّةَ دَلِيلِكُمْ ، وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوُجُوه :

الأَوَّلُ : أَنَّ وُجُوبَ شُكْرِ الْمُنْعِمِ مُقَرَّرٌ فِى بَدَائِهِ الْعُقُولِ ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الاسْتِدْلالُ عَلَى نَقِيضِهِ قَادِحاً فِيهِ .

الثَّانِى : هُوَ أَنَّ مَنْ وَصَلَ إِلَى طَرِيقَيْنِ ، وَكَانَ أَحَدُهُمَا آمِناً ، وَالآخَرُ مَخُوفاً ، فَإِنَّ الْعَقْلَ يَقْضِى بِسُلُوكِ الطَّرِيقِ الآمِنِ دُونَ الْمَخُوفِ ، وَهَا هُنَا الاشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ طَرِيقٌ آمِنٌ ، وَالإِعْرَاضُ عَنْهُ مَخُوفٌ ، فَكَانَ الاشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ أَوْلَى .

الثَّالِثُ : أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبِ الشُّكْرُ فِى الْعَقْلِ ، لَمْ يَجِبْ طَلَبُ مَعْرِفَةِ الله تَعَالَى أَيْضاً ؛ لأَنَّهُ لا فَرْقَ فِي الْعَقْلِ بَيْنَ الْبَابَيْنِ .

وَلَوْ لَمْ يَجِبْ طَلَبُ مَعْرِفَةِ الله تَعَالَى فِى الْعُقُولِ ، لَزِمَ إِفْحَامُ الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ ؛

لأنَّهم إذَا أظهَرُوا المُعْجزَةَ ، قَالَ المَدْعُوُّونَ لَهُمْ : لا يَجبُ عَلَيْنَا النَّظَرُ فى مُعْجزَتكُمْ إلا بالشَّرْعِ ولَا يَسْتَقرُّ الشَّرْعُ إلا بنَظَرنَا فى مُعْجزَتكُمْ ، فَإذَا لَمْ نَنْظُرْ فِى مُعْجزَتكُمْ ، فَلا نَعْرفُ وُجُوبَ ذَلكَ عَلَيْنَا ، وذَلكَ يقْتَضى إفحَامَ الرُّسُلِ .

وَالجوَابُ : قَوْلُهُمْ : لمَ لا يَجُوزُ أنْ يَجبَ لنَفْسِ كَوْنه شُكْراً ؟

قُلْنَا : قَوْلُنَا : « لَوْ وَجَبَ الشُّكْرُ ، لَوَجَبَ إمَّا لفَائدَةٍ أوْ لا لفَائدَة » تَقْسيمٌ دائرٌ بيْنَ النَّفْىِ وَالإثْبَاتِ ، فَلا يَحْتَملُ الثَّالثَ ألْبَتَّةَ .

وَأيْضاً فقَوْلُكُم : « إنَّهُ وَجَبَ لكَوْنه شُكْراً » مَعْنَاهُ : أنَّ كَوْنَهُ شُكْراً يَقْتَضى تَرتُّبَ الذَّمِّ وَالعقَابِ عَلَى تَرْكِه ، وَهَذَا دَاخلٌ فيمَا ذَكَرْنَاهُ ، فَلا يَكُونُ هَذَا قسْماً زَائداً ؛ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ .

قَوْلُهُ : إنَّهُ إنَّمَا يَجبُ عَلَيْه دفْعاً لضَرَرِ الخَوْف :

قُلْنَا : قَدْ بَيَّنَّا أنَّ الخَوْفَ حَاصلٌ فِى فعْلِ الشُّكْرِ ، كَمَا أنَّهُ حَاصلٌ فِى تَرْكه ، فَإذَا احْتَملَ الخَوْفُ عَلَى الأمْرَيْنِ ، كَانَ البَقَاءُ عَلَى التَّرْك بحُكْمِ اسْتصْحَابِ الحَالِ أوْلَى ، فَإنْ لَم تَثْبُتْ أوْلَوِيَّةُ التَّرْكِ ، فَلا أقَلَّ منْ ألا يَثْبُتَ القَطْعُ بوُجُوبِ الفعْلِ .

قَوْلُهُ : الاشْتغَالُ بالخدْمَة أوْلَىٰ :

قُلْنَا : هَذَا مُسَلَّمٌ فِى حَقِّ مَنْ يَفْرحُ بالخدْمَة ، ويَتَأذَّىٰ بالإعْرَاضِ ، أمَّا فى حَقِّ مَنْ لا يَجُوزُ الفَرَحُ وَالغَمُّ عَلَيْهِ ، فَمُحَالٌ ، وَأيْضاً ، فَمثْلُ هَذَا التَّرْجيح لا يُفيدُ إلا الظَّنَّ .

قَوْلُهُ : لا يَجُوزُ تَشْبيهُ نعَمِ الله تَعَالَى بكسْرَة الخُبْزِ :

قُلْنَا : التَّشْبِيهُ وَاقِعٌ فِي النِّسْبَةِ لا فِي المِقْدَارِ ، وَنَحْنُ لا نَشُكُّ أَنَّ جَمِيعَ نِعَمِ الدُّنْيَا بِالإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ اللهِ تَعَالَى أَقَلُّ مِنَ الكِسْرَةِ بِالإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ مُلُوكِ الدُّنْيَا .

قَوْلُهُ : الحُكْمُ بِكَوْنِ العَبَثِ قَبِيحاً ، لا يَصِحُّ إِلا مَعَ القَوْلِ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ ، وَأَنْتَ لا تَقُولُ بِهِ ؟

قُلْنَا : قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ أَصْحَابَنَا إِنَّمَا تَكَلَّمُوا فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ بَعْدَ تَسْلِيمِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ ، لِيُثْبِتُوا أَنَّ كَلامَ الْمُعْتَزِلَةِ سَاقِطٌ فِي هَذَا الْفَرْعِ ، مَعَ تَسْلِيمِ ذَلِكَ الأَصْلِ وَإِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ ذَلِكَ ، لَمْ يَكُنْ مَا قَالُوهُ قَادِحاً فِي كَلامِنَا .

قَوْلُهُ : هَذَا يَقْتَضِي أَلا يَحْسُنَ إِيجَابُ الشُّكْرِ مِنَ اللهِ تَعَالَى :

قُلْنَا : غَرَضُنَا مِنَ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاه بَيَانُ أَنَّهُ ، لَوْ صَحَّ التَّحْسِينُ وَالتَّقْبِيحُ الْعَقْلِيُّ ، لَمَا أَمْكَنَ الْقَوْلُ بِإِيجَابِ الشُّكْرِ لا عَقْلاً وَلا شَرْعاً ، وَقَدْ ثَبَتَ لَنَا ذَلِكَ .

بَقِيَ أَنْ يُقَالَ : فَأَنْتُم كَيْفَ أَوْجَبْتُمُوهُ شَرْعاً ؟

قُلْنَا : لأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ أَحْكَامَ اللهِ تَعَالَى وَأَفْعَالَهُ لا تُعَلَّلُ بِالأَغْرَاضِ ، فَلَهُ بِحُكْمِ المَالِكِيَّةِ أَنْ يُوجِبَ مَا شَاءَ عَلَى مَنْ شَاءَ ، مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَمَنْفَعَةٍ أَصْلاً ، وَهَذَا مِمَّا لا يَتَمَكَّنُ الخَصْمُ مِنَ الْقَوْلِ بِهِ ؛ فَسَقَطَ السُّؤَالُ .

أَمَّا قَوْلُهُ : وُجُوبُ الشُّكْرِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ :

قُلْنَا : فِي حَقِّ مَنْ يَسُرُّهُ الشُّكْرُ وَيَسُوءُهُ الْكُفْرَانُ ، أَمَّا فِي حَقِّ مَنْ لا يَكُونُ كَذَلِكَ ، فَلا نُسَلِّمُ .

فَإِنْ قُلْتَ : بَلْ وُجُوبُهُ عَلَى الإِطْلاقِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ ، وَأَنْتَ مُكَابِرٌ فِي ذَلِكَ الإِنْكَارِ :

قُلْتُ : أحْلفُ بالله تَعالَىٰ ، وَبالأَيْمَان الَّتى لا مَخَارِجَ منْهَا ، أَنِّى رَاجَعْتُ عقْلى وَذهْنى ، وطَرَحْتُ الهوَى وَالتَّعَصُّبَ ، فَلَمْ أَجدْ عقْلى قَاطعاً بذَلكَ فى حَقٍّ مَنْ لا يَصِحُّ عَلَيْه النَّفْعُ وَالضررُ ، بَلْ ولا ظَانا ، فَإنْ كَذَّبْتُمُونَا فِى ذَلكَ ، كَانَ ذَلكَ لَجَاجاً ، ولَمْ تَسْلَمُوا منَ الْمُقَابلَة بمثْله أَيْضاً .

وَأَمَّا قَوْلُهُ : تَرْجِيحُ الطَّرِيقِ الآمن عَلَى الَمخُوف ، منْ لَوَازِم الْعَقْلِ :

قُلْنَا : نَعَمْ ، لكنَّا بيَّنَّا أَنَّ كِلا الطَّرَفَيْنِ مَخُوفٌ ، فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ .

قَوْلُهُ : إنَّه يُفْضِى إلَى إِفْحَام الأَنْبِيَاء :

قُلْنَا : الْعِلْمُ بِوُجُوب الْفكْرِ وَالنَّظَرِ لَيْسَ ضَرُوريا بَلْ نَظَريا ، فَلِلْمَدْعُوِّ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا يَجبُ عَلَيَّ النَّظَرُ في مُعْجزَتك ، لَوْ نَظَرْتُ فَعرَفْتُ وُجُوبَ النَّظَر ، لَكنِّى لا أَنْظُرُ فى أَنَّهُ هَلْ يَجبُ النَّظَرُ عَلَيَّ ؟ وَإِذَا لَمْ أَنْظُرْ فيه ، لا أَعْرِفُ وُجُوبَ النَّظَرِ فِى مَعْجزَتكَ ؛ فَيَلْزَمُ الإِفْحَامُ .

فَإنْ قُلْتَ : بَلْ أَعرِفُ بِضَرُورَة الْعَقْلِ وُجُوبَ النَّظَرِ عَلَيَّ :

قُلْتُ : هَذَا مُكَابَرَةٌ ؛ لأَنَّ الْعلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ عَلَيَّ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعلْم بِأَنَّ النَّظَرَ فِي هَذه الأُمُور الإِلَهِيَّة يُفيدُ العلْمَ ، وَذَلكَ لَيْسَ بِضَرُورِىٍّ ، بَلْ نَظَرِىٌّ خَفِىٌّ، فَإنَّ كَثيراً منَ الْفَلاسفَة قَالُوا : إنَّ فكْرَةَ الْعَقْل تُفيدُ الْيَقينَ فِى الهَنْدَسيَّات وَالْحسَابيَّات ، فَأَمَّا فِى الأُمُورِ الإلهيَّة ، فَلا تُفيدُ إلا الظَّنَّ .

ثُمَّ بتَقْدير أَنْ يَثْبُتَ كَوْنُه مُفيداً للْعلْم ، فَإنَّما يَجبُ الإِتْيَانُ به ، لَوْ عَرَفَ أَنَّ غَيْرَهُ لا يَقُومُ مَقَامَهُ فِى إفَادَة الْعلْمِ ، وَذَلكَ مَا لا سَبيلَ إِلَيْه إلا بالنَّظَر الدَّقيق ، وَإِذَا كَانَ الْعلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَر مَوْقُوفاً عَلَى ذَيْنك الَمقَامَيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ ، فَالمَوْقُوفُ

عَلَى النَّظَرِىِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيا ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ نَظَرِيا لا ضَرُورِيا ، وَحِينَئِذٍ يَتَحَقَّقُ الإِلْزَامُ ، فَكُلُّ مَا يَجْعَلُهُ الخَصْمُ جَوَاباً عَنْ ذَلِكَ ، فَهُوَ جَوابُنَا عَمَّا ذَكَرُوهُ ، وَبِاللهِ التَّوفِيقُ .

قال القرافى : قوله : « الفصل الثامن شكر المنعم غير واجب . . . » إلى آخر الفصل، ولنقدم أبحاثاً ثلاثة :

المَبْحَثُ الأَوَّل

فى بيان حقيقة الشكر ما هو ؟ فإن التصديق فرع التصور ، فأقول : شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ، ولذلك لما قيل لرسول الله - صلَّى اللهُ عليه وسلم - لما قام حتى تورمت قدماه : « أَتَفْعَلُ ذلك وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ؟ فَقَالَ : ألا أكونُ عَبْداً شكُوراً » [1] فسمى صلاته شكراً ، وهى قول ، وفعل ، واعتقاد ، وقال الله تعالى : ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْراً ﴾ [سبأ : ١٣] فجعل جملة شريعتهم شكراً ، وقال الشاعر: [الطويل] :

أَفَادَتْكُـمُ النَّعْمَاءَ مِنِّى ثَلاثَـةٌ   يَدِى وَلِسَانِى وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبَا [2]

إشارة إلى الثلاثة : القول باللسان ، والفعل باليد ، والولاء ، والوداد ، والاعتقاد بالضمير وهو القلب ، فكل ما لله تعالى فيه طلب ، ففعله طاعة إن طلب فعله ، أو تركه طاعة إنْ طلب تركه ؛ لأن العبد مطيع بجميع ذلك ،

---

(١) متفق عليه ، أخرجه البخارى فى الصحيح : ٨/ ٥٨٤ ، كتاب التفسير (٦٥) ، باب « ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك . . . » [سورة الفتح (٤٨) ، آية (٢)] ، الحديث (٤٨٣٦) ، وأخرجه مسلم فى الصحيح : ٤/ ٢١٧١ ، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم (٥٠) ، باب إكثار الأعمال والاجتهاد فى العبادة (١٨) الحديث (٧٩/ ٢٨١٩).

(٢) ينظر البيت فى حاشية البيجورى على الجوهرة ص ٥ .

ومتقرب به إلى الله تعالى، فيكون فعل جميع الواجبات ، والمندوبات ، وترك جميع المحرمات ، والمكروهات شكراً لله تعالى كانت فى الأفعال ، والأقوال أو الاعتقادات ، لكن أعظم مراتب الشكر الإيمان ، ومعرفة الله تعالى ، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « الإِيْمَانُ خَمْسٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلاهَا شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ » (١)

ويظهر بهذا أن الشكر أعم من الحمد من وجه ، وأخص من وجه ؛ لأن الحمد هو الثناء بالقول الجميل ، فقد يوجد ولا شكر إذا فعلته فى حق من لم يحسن إليك ، ويوجد الشكر بدون الحمد إذا وقع بالفعل والاعتقاد ، ويجتمعان معاً إذَا أثنيت على المحسن (٢) إليك .

* * *

المَبْحَثُ الثَّانى

إذا تقرر هذا ، فيظهر أنَّ شكر الله تعالى غير واجبٍ بالإجماع ؛ لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب ، بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله ، فعلى هذا إذا قيل : الشكر غير واجب إجماعاً صح باعتبار

---

(١) أخرجه مسلم فى الصحيح : ١/ ٦٣ فى كتاب الإيمان ، باب : بيان عدد شعب الإيمان حديث (٣٥/٥٧) ، وأخرجه البخارى فى الصحيح : ١/ ٦٧ فى كتاب الإيمان باب أمور الإيمان حديث (٩) ، وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف حديث (٢٠١٠٥) ، والطيالسى كما فى المنحة : ١/ ٢٣ فى كتاب الإيمان ، باب : ما جاء فى شعب الإيمان ... حديث (٢٤) ، وأخرجه الترمذى : ٥/ ١٢ فى كتاب الإيمان ، باب : ما جاء فى استكمال الإيمان ... حديث (٢٤) ، وابن ماجه : ١/ ٢٢ فى الإيمان ، حديث (٥٧) ، والنسائى فى المجتبى : ٨/ ١١٠ فى باب ذكر شعب الإيمان (٥٠٠٤) (٥٠٠٥) ، أحمد فى المسند : ٢/ ٤١٤ ، ٤٤٥ ، وأبو نعيم فى « الحلية » : ٦/ ١٤٧ ، وينظر المجمع : ١/ ٣٦ ، ٣٧ ، وذكر الخطيب فى تاريخ بغداد : ٤/ ١١٥ .

(٢) فى الأصل للمحسن

المجموع لا باعتبار كل فرد من أفراده ، فيتعين تحرير الدعوى ، ولا يؤتى بلفظ يوهم إيجاب المجموع من حيث هو مجموع .

* * *

المَبْحَثُ الثَّالث

فى تحقيق المتنازع فيه بيننا وبينهم ، وهو قبل الشرع وبعده ، أمَّا قبل الشرع فننازعهم فى الحكم والمدرك ، فلا وجوب عندنا ، ولا العقل يقضى ولا شرع حينئذٍ .

وأَمَّا بعد الشَّرع فنساعد على الحكم ، ونسلم أنَّ المدرك الشرع ، وننازع أنه رادف العقل بل انفرد بنفسه ، وهم يقولون : اجتمع بعد ورود الشرع السمع والعقل ، ولم يختص السمع بذلك .

وننازعهم بعد الشرع فى طرف آخر ، وهو أن إيجابه عندهم بعد الشرع ، وقبله عقلى واجب لازم فى حق الله تعالى ، وعندنا إنما أوجبه على سبيل [(١)] التفضل منه سبحانه وتعالى ، فهذه ثلاثةُ أطراف وقع فيها النزاع ، طرف قبل الشرع ، وطرفان بعد الشرع .

ثم يقول : استدلاله بالنص غير متجه ، فإنه لا يلزم من سلب التعذيب عدم التكليف ، فجاز أن يكون التكليف ثابتاً قبل البعثة ، وقد أطاعوا بفعل المكلف به ، أو لم يفعلوا ، وتأخُّر العذاب إلى بعد البعثة كما يتأخر بعد البعثة إلى يوم القيامة ، فلا يلزم من عدم العذاب عدم التكليف بوجوب الشكر ، بل يحتاج فى تقرير النص إلى مقدمتين :

إحداهما : أن يقول : لو وقع الوجوب قبل البعثة لتركوا عملاً بالغالب ،

---

(١) فى الأصل طريق التفضيل

فإنَّ الغالب على الناس المخالفة بشهادة الاستقراء بعد البعثة ، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ ﴾ [الأعراف : ١٠٢] ، ﴿ وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ ﴾ [الأنعام : ١١٦] ، ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف : ١٠٣] .

وثانيهما : أنهم لو تركوا لعوقبوا عملاً بالأصل ؛ لأن ترك الواجب سبب العقوبة ، والأصل ترتب المسببات على أسبابها ، فينتظم هذا القياس لو كلفوا لتركوا ، ولو تركوا لعوقبوا ، لكنهم لم يعاقبوا لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء : ١٥] فيكون لازم اللازم للتكليف منفياً ، فيكون التكليف منفياً ، ومتى أهملت هاتان المقدمتان ، أو إحداهما لم يتجه الاستدلال بالنَّص ، فيرد عليه خمسة أسئلة :

الأول : أنَّ الفعل حقيقة في حَقِّ مباشر الفعل ، ومجازاً في نسبته للآمر به، نحو : قطع السلطان اللِّص ، وبنى القلعة ، أى : أمر بذلك ، وهو مجاز بالنص ، وكذلك في مورد النفى إنما يحمل على نفى الحقيقة ، فإذا قلنا : ما قام زيد ، فَمَحْمَلُهُ على نفى القيام الحقيقى ، فيحمل نفى العذاب في الآية على نفى التَّعْذيب الذى صدر عن مجرد قدرته - تعالى - من غير أن يأمر به ملكاً أو غيره ؛ لأنه المباشرة في حقه تعالى ، فينفى من العذاب ما يقطع بطريق أمره به تعالى ، كخسف مَدَائِنِ لوطٍ وغير ذلك ، كما أمر الله - تعالى- به الملائكة أو غيرهم ، فلا يكون مطلق العذاب منفياً ، فلا يلزم نفى التكليف .

الثاني : سلمنا شموله للنوعين ، لكن لا نسلم أن النكرة إذا كانت في سياق النفى تعم مطلقاً ، وإنما تعم إذا كانت في أسماء خاصة ، فقد قال الجُرْجَانى[1] في أول « شرح الإيضاح » : إذا قلت : ما جاءنى رجل ، لا

---

(١) عبد القاهر بن عبد الرحمن ، أبو بكر الجرجانى ، النحوى ، وكان شافعى المذهب متكلماً على طريقة الأشعرى وفيه دين، وله فضيلة تامة بالنحو ، وصنف كتباً =

يعم ذلك حتَّى تقول : ما جاءنى من رجل ، بخلاف قوله : ما جاءنى أحد، يعم من غير من .

وقال صاحب [1] « الكشاف » [2] فى قوله تعالى : ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [الأعراف : ٨٥] وفى قوله تعالى : ﴿ ومَآ تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ [يس : ٤٦] أن العموم لم يحصل إلا من صيغة « مِنْ » .

= كثيرة ، فمن أشهرها : كتاب الجمل وشرحه بكتاب سماه التلخيص ، وكتاب العمد فى التصريف ، وغيرها من المصنفات . ومن شعره :

كبّر على العقل لا ترمه ومل إلى الجهل ميل هائم

مات سنة ٤٧٤ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ٢٥٢ ، وفوات الوفيات : ١/ ٢٩٧ ، طبقات السبكى : ٣/ ٢٤٢ ، الأعلام : ٤/ ١٧٤ ، إنباه الرواة : ٢/ ١٨٨ ، النجوم الزاهرة : ١٠٨/٥ ، شذرات الذهب : ٣/ ٣٤٠ .

(١) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى الزمخشرى ، جار الله ، أبو القاسم ، ولد سنة ٤٦٧ هـ ، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب ، أشهر كتبه الكشاف ، أساس البلاغة ، المفصل ، الفائق ، المستقصى ، وغيرها، توفى فى ٥٣٨هـ.

ينظر : وفيات الأعيان ٢/ ٨١ ، لسان الميزان ٦ : ٤ ، نزهة الألباء ص ٤٦٩ ، ظفر الواله : ١/ ١٢٥ ، الأعلام : ٧/ ١٧٨ .

(٢) الكشاف على حقائق التنزيل – للإمام العلامة أبى القاسم جار الله الزمخشرى ، فرغ من تأليفه ضحوة يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر فى عام ثمان وعشرين وخمسمائة ، قال فى خطبته : إن املأ العلوم بما يغمر القرائح علم التفسير الذى لا تتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذى علم ، كما ذكر الجاحظ فى نظم القرآن ، وقال المصنف فيه يمدحه : [البسيط]

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمرى مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

غير أن فى قراءته بعض الاعتزال الذى ينبغى أن يجتنبه من يطلعه ويحذر منه .

ينظر : كشف الظنون : ٢/ ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ .

ولو قال : ما لكم إله أو ما تأتيهم آية لم تعم ، فعلمنا حينئذٍ أنَّ النكرة لا تعم كيف كانت ، فَلِمَ قُلْتُم : إِن « معذبين » من الصيغ التى تعم نكراتها فى النفى ؟

الثالث : « ما » موضوعة لنفى الحال مع « ليس » ، كما أن « لَمْ ، ولَمَّا » موضوعان لنفى الماضى ، و« لا »[1] و« لن » لنفى المستقبل ، وكان صيغة مضى، فيتعين أن يكون هذا اللفظ حكاية حال ماضية ، وزمن هذه الحال لم يتعيَّن ، فلا يتعين هذا [2] السلب العام من هذا الوجه أيضاً .

الرابع : سلمنا العموم مطلقاً ، لكن العام فى أفراد ماهية المطلق فى أحوالها وزمانها ، وبقاعها ومتعلقاتها ، فإِذا قال الإِنسان : لا علم لى ، هذا عام فى نفى جميع أفراد علمه ، غير أنه يحسن تقييده بمجئ زيد فلو قال : أردت ذلك، لم يصر لفظه مجازاً بهذا التقييد ، بخلاف لو قال : أردت نفى بعض أفراد العلم دون بعض ، كان من مجاز التخصيص ، فتكون الصيغة عامة فى نفى أفراد التعذيب مطلقة فى متعلق التعذيب ، فلعله على شئ معين ، فما تعين نفى التعذيب على كل شئ ، فلا يلزم نفى التكليف .

الخامس : سلمنا عمومه فى أفراد التعذيب ، وفى متعلقه لكن قوله تعالى: ﴿ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء : ١٥] يقتضى مفهومه أنه يعذب حينئذٍ ؛ لأن ما بعد الغاية يقتضى أن يثبت فيه نقيض ما قبلها ، فنجزم بوقوع التعذيب بعد البعثة ، لكن لم تصرح الآية بأن هذا التعذيب لما سبق ، ولا لما يأتى ، ولا لما هو حاضر فلعله للماضى ، فلا يلزم نفى التكليف فى الماضى ، بل نقول : اللفظ يقتضى أنَّ التعذيب لأجل الماضى ؛ لأن المفهوم هو نقيض

---

(١) فى الأصل : ليس .

(٢) فى الأصل : أن .

المنطوق ، والمنطوق عند الخصم هو سلب التعذيب فى الماضى ، ونقيض قولنا: ما نعذب عن الماضى نعذب عن الماضى ؛ لأنه لا تناقض بين عدم التعذيب فى الماضى ، والتعذيب فى المستقبل ، ولما كان المفهوم نقيض المنطوق تعين صرفه للماضى عملاً بالتناقض ، فتصير الآية دالة على وجوب شكر المنعم قبل الشرائع ، والخصم يريد أن يستدل بها على عدمه ، بل هى مقتضية لنقيض مطلوبه ، فتأمل ذلك ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء : ١٦٥]

معناه : أن حجة الخلق تنتفى بعد البعثة ، ولكن هل باعتبار ما مضى أو باعتبار المستقبل ، فلعل المعتزلى يقول : إذا حصلت البعثة تأكد أن العقل على الصواب فى رعاية المصالح ، والمفاسد لورود السمع بها ، فقامت الحجَّةُ لله تعالى وسقطت حجة الخلق ، فإن تضافر الأدلة من المعقول والمنقول مما يقطع العذر ، ويحسم المادة .

وقوله فى المعقول : لا تعود الفائدة على المشكور لتنزه الله تعالى عن جلب المنافع ، لا يتم مع المعتزلة ، فإن عدتهم تقتضى أن الله تعالى حكيم ، وحكمته البالغة تقتضى أن من كماله رعاية المصالح ، وأن عدم مراعاتها مخل بالكمال الإلهى ، وإذا راعاها حصل الكمال الإلهى ، ولا شك أن كمال الله تعالى عائد لجلاله وذاته ، ولا يمكن أن يقال : هو منزه عنه ، بل ثبوت هذا له عندهم كثبوت العلم ، والقدرة وغيرهما من صفات الكمال ، وترك هذا التنزيه عندهم تنزيه .

وقوله : « جلب المنفعة غير واجب فى العقل » - ممنوعٌ ، بل المنافع منها ضرورى كحفظ الأعراض عن الثلم الفاحش ، والنفس عن الهَلاكِ ، والعافية عن العذاب ، وتحصيل أسباب السلامة من ذلك ونحوه ، يوجبه العقل عندهم، بخلاف شراء البغال الكثيرة والمنازل العالية ، والثياب اللينة والزوجات الجميلة ، هذا لا يوجبه العقل ، فظهر أن ما ذكره ليس على عمومه، فلعل المنفعة التى يجب الشكر لها من قبل ما يوجبه العقل .

وقوله : « أداء الواجب لا يقتضى شيئاً آخر » ممنوع عندهم ؛ لأن الآتى بالواجب محقق لمصلحته ، والمحقق للمصالح تجب مكافأته ، ولذلك يوجبون على الله تعالى مجازاة المحسنين .

وقوله : « الله تعالى قادر على إيصال كل المنافع بدون هذا الشكر » - ممنوع عندهم ، فإن من قواعدهم الفاسدة أن الإحسان لغير المحسن محال على الله تعالى ؛ لأنه سفه فيستحيل تعلق القدرة به ، فيمنعون أنه تعالى قادر على إيصال المنافع بدون هذا الشكر ، كما يمنع الناس كلهم أن الله - تعالى - قادر على خلق ما علم عدمه ، أو قدره أو أخبر عن عدمه ؛ لأنَّه ممتنع لغيره ، وإنْ كان ممكناً فى ذاته ، وكذلك المنافع عندهم ممكنة لذاتها ، ممتنعة عند عدم سبب استحقاقها من جهة العبد .

وقوله : « الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة ، فلا يكون دافعاً للمضرة العاجلة» باطل قطعاً ؛ فإن قطع الأيدى المتآكلة ، وسقى الأدوية الكريهة ، والبط [1] والحِجَامة ، وغير ذلك مضرات عاجلة ، وهى دافعة لمضرات عاجلة ، لكنها لما كانت أعظم من الدافعة لها حسن فعل الدافعة الدنيا لدفع المدفوعة العليا .

وقوله : القطع بالمضرة الآجلة أنها تكون [2] عند من يسره الشكر ، ويسوؤه الكفران هم يمنعون هذا الحصر ، ويقولون لوجوب الشكر سببان :

أحدهما : ما ذكره من المسرة والمساءة .

والثانى : كون المشكور ملكاً حكيماً مبالغاً فى الحكمة يرى فى حكمته ألا يتصف عباده بترك الأدب والشكر ، وإن كان ذلك الملك لا يلتذ بذلك ، بل يفعله ؛ لأنها صفة كمال ، حتى أن الحكماء يفعلون ما يؤلم طباعهم ،

---

(١) بَطَّ : يقال : بَطَّ الجُرْحَ وَغَيْرَهُ يَبُطُّهُ بَطاً وبَجَّهُ بَجاً إذا شَقَّه . والمِبَطَّةُ : المِبْضَعُ. وبَطَطْتُ القُرْحَةَ : شَقَقْتُها .

ينظر : لسان العرب : ٣٠١/١ ، ترتيب القاموس : ٢٨٧/١ .

(٢) فى الأصل : إنما

ويسوؤها لاشتمالها على الحكمة لا للذة ، فكثير من الحكماء يترك ملاذ النساء، وفضول الكلام ، وكثيراً مما يميل إليه طبعه ، ويلتزم فى ذلك مشاقاً طبعية ليس إلا للحكمة ليوفيها حقها ، والله - تعالى - عندهم فى أقصى الغايات من الحكمة ، فهو أولى بأن يوجب مكافأة المحسن على إحسانه لما فيه من الحكمة ، لا ليوقع لذة ولا نفرة ، فالحصر غيرُ ثابت .

قوله : « قلنا : غرضنا من الدليل أنه لو صح الحسن والقبح العقليان لما أمكن القول بإيجاب الشكر من الله تعالى لا عقلاً ، ولا سمعاً »

هذا الموضوع فى غاية الإشكال ، وعسر التقرير ، وبيان المراد منه ، وظاهره يقتضى أنه ادعى بطلان مذهبه ، على تقدير صحة مذهبهم فى الحسن والقبح، فيكون معنى كلامه [1] لو صح مذهبكم لبطل مذهبنا بالوجوب فى الشرع ، وهذا لا يسوء الخصم بل يسره ، ثم إن الخصم التزم وجوب عدم وجوب الشكر شرعاً لعدم وجوبه عقلاً ، وهو جعل عدم وجوب الشكر عقلاً ، وشرعاً لازماً للحسن والقبح ، فلم يظهر أنه وارد على الكلام الأول.

ووجه تقرير كلامه : أنه قال فى أصل دليله : لو وجب الشكر لوجب إما لفائدة ، أوْ لا لفائدة ، والقسمان باطلان ، فلا يجب ، والمقدر وجوبه ، فيلزم ألا لا يجب على تقدير وجوبه ، فيجتمع النقيضان على هذا التقدير ، وهو تقدير الوجوب العقلى ، فيكون الوجوب العقلى ملزوماً لاجتماع النقيضين ، وهو الوجوب عقلاً وعدم الوجوب عقلاً ، وكل تقدير ملزوم للمحال فهو محال ، فيكون الوجوب العقلى محالاً ، وهو مقصوده ، وهكذا ينبغى لك أن تفهم ، حيث سمعت فى مسألة لو كان لما كان أن معناه أنَّ هذا المذهب فى تلك المسألة متى فرض واقعاً اجتمع النقيضان من لزوم عدم وقوعه على تقدير فرض وقوعه ، وكذلك إذا قال القائل : لو صح بيع الغائب على الصفة لما صح ؛ لأنه لو صح لكان مساوياً للمرئى فى مصلحة

---

(١) فى أ ، ب معنى كلامه

الصحة ، لكنه غير مساوٍ ، فلا يصح على تقدير صحته ، فيجتمع النقيضان على تقدير القول بصحته ، وتتبين المقدمات بطرقها الفقهية ، وكذلك فى كل مسألة من هذا النمط ، هذا هو المتحصل من هذا الاستدلال فيها على هذا الوجه ، فهو - أعنى الإِمام - بين أن مذهب المعتزلة ملزوم لاجتماع النقيضين من جهة وقوع عدم الوجوب على تقدير الوجوب جاء السائل من جهة المعتزلة .

قال : ويلزم أيضاً على هذا التقدير اجتماع النقيضين من جهة عدم الوجوب بالسمع ، مع أن الواقع الوجوب السمعى ، فجعل هذا لازماً آخر لذلك التقدير ، فقال له الإِمام : هذا هو غرضنا أن يكون هذا التقدير الذى هو الوجوب العقلى ملزوماً لألف محال أنا بينت محالاً لازماً له ، وأنت بينت محالاً آخر ، فلا يقدح ذلك فى غرضى ، فإِنَّه كلما كثرت اللَّوَازم المُحَالة للتقدير كان ذلك أبلغ فى بُطْلانه ، فالمعتزلة ساعدونا بهذا السُّؤال ، ولم يقدحوا فى غرضنا ، فلذلك قال : مرادى أنه لا يثبت الوجوب العَقْلى ، ولا السمعى على هذا التقدير ، فيجتمع النقيضان فى العَقْلى ، وفى السَّمعى معاً؛ لأن السَّمْعى واقع إجماعاً ، والعَقْلى واقع بالفرض ، فعدم الوقوع فيهما يقتضى اجتماع النقيضين فى كل واحد منهما ، وهذا التقدير مبنى على قاعدة ينبغى أن يُتفطن لها ، وهو أنه متى فرض تقدير ، وذكر دليل ، فهو على ذلك التقدير ، وجميع ما يرد عليه من سؤال وجواب هو على ذلك التقدير إِلى أن ينفصل البحث فى ذلك الدليل ، فلهذه القاعدة كان النقيضان مجتمعين فى العَقْلى والشرعى على هذا التقدير ، وكان هذا ملزوماً للمحالين ، فلا جَرَمَ لم يُخِلَّ ذلك بغرض المستدل الأول ، وكذلك فى جميع مسائل الخلاف فى الفقه والأصول ، فاعلم ذلك .

فإِنْ قلت : إِن فرضنا الخَصْم ردد فى نفس الأمر لا على هذا التقدير ، فما يكون جوابنا عن النكتة التى ذكرها المستدل ؟ وأى الأقسام يلتزم ، وكيف يظهر الفرق ؟

قلت : نحن كنّا نبحث مع المعتزلة على تقديرين :

أولهما : تسليم قاعدة الحسن والقبح قبل الشروع فى هذه المسألة .

وثانيهما : تقدير الوجوب فى شكر المنعم عقلاً ، فلا جرم ألزمنا فى التقدير الثانى العبث على تقدير الوجوب لا لفائدة ؛ لأن التقديرين اللذين كنا نبحث عليهما أحدهما صحة الحسن والقبح العقليين ،أما إذا ردد السائل فى نفس الأمر ، فقد خلصنا من التقديرين ، ولم نكن حينئذٍ معتزلة ؛ بسبب تسليم قاعدة الحسن والقبح ، ونكون حينئذٍ أشعرية أهل سنة ، فنلتزم ما يليق بمذهبنا، فنقول : لا لفائدة ، والعبث حينئذٍ لا يضرنا ؛ لأن حاصله أنه مفسر بعدم رعاية المصالح ، وهذا هو عين مذهبنا ، فيثبت الوجوب الشرعى ولا يثبت الوجوبُ العَقْلى ، واستقام قول الإِمَامِ : لو ثبت الحُسْن والقُبْح العقليان لما ثبت الوجوب العقلى ، ولا الشرعى فى الشكر ، وذَكَر الحسن والقبح ، ولم يذكر وجوب الشكر عقلاً ؛ لأنَّ كليهما مقدّر الحسن مقدر التسليم ، والشكر مقدم الوجوب ، فلما كان يبحث على التقديرين صح أنْ يذكر أحدهما ويسكت عن الآخر ؛ لأن جميع ما يلزم يلزم التقديرين ، فلا فرق بين ذكرهما وذكر أحدهما ، وظهر بهذا التقدير بطلان قول من يقول : إِنَّ الإِمام غيّر دعواه ، وأنَّه انتقل إلى تفسير آخر لم يتعرض له فى أصل الدليل ، بل الإِمام لم يتغير بحثه ألبتة ، وما برح على نمط واحدٍ .

قوله : « العلم بوجوب النظر ليس ضرورياً » .

تقريره : أن العَقْل إِذا أوجب النظر إِنما يوجبه إِيجاب الوسائل لا إِيجاب المقاصد ؛ لأن النظر إِنما هو وسيلة لتحصيل العلم ، أو الظن بالمنظور فيه ، فلا بد أن يثبت عند العَقْل أنه وسيلة لذلك ، فقد قال السُّمنية : إنه لا يفيد أصلاً فى الإِلهيات ، فلا بد من النظر فى تحقيق كونه وسيلة فى الجواب عن شبههم ، وهو مقام نظرى ، وإِذا ثبت أنه وسيلة فلا بد أن يثبت انحصار

الوسائل فيه ؛ لأن المقصد متى كان له وسيلتان فأكثر لم تجب أحدهما عيناً ، لا عقلاً ، ولا شرعاً ، كما لو كان للجامع طريقان مستويان لا يجب سلوك أحدهما عيناً ، وقد قال أرباب الرياضات : إِن تصفيةَ الباطن ، ولزوم الخلوات ، وإصلاح الأغذية ، وإِخلاء البواطن من الفكر يوجب حصول العلم بطريق الكشف وغيره ، فهذا طريق آخر ، ووسيلة ثانية لتحصيل العلوم، فلا يتمكن العَقْل من وجوب النظر عَيْناً حتى يثبت عنده إِبطال هذه الوسيلة ، وهو عسر ، فحينئذٍ بإِيجاب العَقْل للنظر وسيلة تتوقف على النظر فى هذين المقامين النظريين ، فيقول العقل : لا أنظر حتى يجب على النظر ، ولا يجب علىَّ النظر حتى أنظر فى هذين المقامين ، ولا أنظر فيهما حتى يجب علىَّ النظر ، فيلزم الدور ، وإِفحام الرسل [1] إِذا أوجبنا النظر عقْلاً

---

(١) جمع رسول والرسول : هو من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه والنبى من أوحى إليه بشرع سواء أمر بتبليغه أم لا فالنبى أعم من الرسول ، وقيل : هما بمعنى واحد ، وعرف كل منهما : بأنه إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، والأول هو المشهور والأصح يؤيده قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ﴾ وقول الرسول لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : « مائة وأربعة وعشرون ألفاً ، فسئل: وكم الرسل منهم؟ فقال : ثلاث عشرة وثلاث مائة » .

الفرق بين الرسول والنبى : أن الرسول من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبى من أوحى إليه ولم يؤمر بالتبليغ ، والرسول من له كتاب بشريعة جديدة أو نسخ بعض شريعة من قبله ، والنبى من أيد شريعة من كان قبله ، والوحى للرسول بواسطة جبريل، أما الوحى للنبى فسماع صوت أو رؤيا فى المنام .

شروط النبوة : (١) الذكورة . (٢) كونه أكمل أهل زمانه عقلاً وخلقاً . (٣) وأكملهم فطنة وقوة رأى . (٤) والسلامة من دناءة الأصل وغمز الأمهات . (٥) ومن القسوة . (٦) والعيوب المنفرة وقلة المروءة .

ذهب المسلمون جميعاً أن الرسالة والنبوة منحة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، ويتفضل بها على من يصطفيه من خلقه ، والله يختص برحمته من يشاء وهو أعلم حيث يجعل رسالته .
=

كما ألزمتمونا إياه فى إيجابه سمعاً ، فهذا جواب إلزامى ، وللأصحاب جوابان آخران صحيحان :

= **فالرسالة** : اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى وأمره بالتبليغ .

والنبوة : اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى سواء أمر بالتبليغ أو لا ، فالنبوة أعم من الرسالة .

أما الفلاسفة فقالوا : إنها مكتسبة بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال ، ولا فرق بين النبوة والرسالة عندهم ولا بين النبى والرسول ، **فالرسالة أو النبوة** : هى صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلى عن الأمور الذميمة، والتخلق بالأخلاق الحميدة .

وعلى هذا فقد عرفوا النبى بأنه من اجتمع فيه خواص ثلاثة يمتاز بها عن غيره :

(١) أن يكون له اطلاع على المغيبات ، لأن من صفت نفسه صفاء تاماً اتصلت بالملأ الأعلى ، واطلعت ما فيه من الغيب .

(٢) أن تظهر منه أفعال غريبة خارقة للعادة ، مثل نبع الماء وجريانه ، وإحداث زلازل وبراكين كما يشاء ، لأن من صفت نفسه أمكنها أن تتصرف فى الكون كما تتصرف فى البدن الذى اتصلت به .

(٣) أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ، ويسمع كلامهم وحياً من الله ، ويرد على الخاصة الأولى باستحالة اطلاع أحد على جميع الغيب غير الله تعالى ، وأما علم البعض فليس من خواص النبى ، بل جوزتموه للمتريضين والنائمين .

وعلى الثانية بأنه ليس للنفوس أى تأثير ؛ لأن المؤثر هو الله تعالى كما ثبت بالدليل وقد جوزتم التأثير لغير الأنبياء فكيف يمتاز عن غيره ؟

وعلى الثالثة بأنها تناقض مذهبهم ، لأنهم لا يقولون بملائكة ترى وتتكلم فهى من المجردات والتصور والكلام من خواص الأجسام ومبنى كلامهم على التخيلات فكيف يكون نبياً من كان أمره ونهيه راجعاً إلى التخيلات دون المشاهدة كما يحدث للمرضى والمجانين ؟

فرأيهم باطل وهو من المسائل التى كفروا بها ويلزم على مذهبهم

تجويز نبى أو أنبياء مع نبينا ﷺ ، وفى هذا تكذيب للقرآن قال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾ .

تجويز نبى بعده وفيه تكذيب للقرآن والسنة ، قال تعالى : ﴿ وخاتم النبيين ﴾ ، وقال ﷺ : « لا نبى بعدى » ، وقد أجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره

أحدهما : أن الوجوب السَّمعى عند القائلين به ، وهم أهل الحق لم يوقفوه على ثبوت النبوة ، بل على مجرد التمكن من النظر [(١)] فى المعجزة فقط ، وكذلك وجوب النظر المفضى إلى معرفة الله - تعالى - [لا يتوقف على معرفة الله تعالى] [(٢)] بل التمكن من ذلك كافٍ كما نقله صاحب

---

(١) والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلى تصور مجهول تسمى معرفاً وقولاً شارحاً ، وإن كانت موصلة إلى تصديق مجهول تسمى دليلاً .

قال السعد : المعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول ، وعرفها غيره بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ، والأمر الخارق يشمل ما كان فعلاً كنبع الماء أو تركاً كعدم إحراق النار لإبراهيم - عليه السلام - ومعنى كونه خارقاً للعادة أنه لم يعهد ظهور مثله ، فهو خارج عن المألوف والمعتاد .

شروط المعجزة : ١ - أن تكون أمراً لله تعالى ، أى من متعلقات قدرته دون غيره لأنها تصديق منه لرسوله ، فلا يصدقه بفعل غيره سواء كان هذا الأمر قولاً أو فعلاً أو تركاً .

٢ - أن تكون خارقة للعادة ، فلو لم تكن خارقة لأمكن للكاذب ادعاء ، وخرج به السحر والشعوذة والمخترعات .

٣ - أن تظهر على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له فخرج به الكرامة والمعونة والاستدراج .

٤ - أن تكون مقرونة بدعوى النبوة حقيقة أو حكماً بأن تأخرت بزمن يسير ، وخرج بهذا الإرهاص .

٥ - أن تكون موافقة للمطلوب خرجت الإهانة لأنها مخالفة لمطلوب المدعى كما حصل لمسيلمة الكذاب ، فإنه تفل فى عين أعور لتبرأ فعميت السليمة .

٦ - ألا تكون مكذبة للمدعى ، فلو قال : معجزتى نطق هذا الجماد فنطق مكذباً له اعتبر تكذيبه بخلاف ما لو قال : معجزتى إحياء الميت فنطق مكذباً لأنه بعد حياته مختار فيما يعتقد، فلا يعتبر تكذيبه ، وقد قيد بعضهم عدم اعتبار تكذيبه بما إذا مكث حياً زمناً .

٧ - أن تتعذر معارضته ؛ لأنه لو أمكن المعارضة لأمكن للكاذب ادعاء النبوة .

٨ - زاد بعضهم ألا يكون زمن نقض العادات كزمن طلوع الشمس من مغربها ، فالخوارق فيه ليست معجزة .

(٢) مابين المعكوفين سقط من الأصل .

البُرهان » ، وصاحب « المُسْتَصْفَى » ، وصاحب « الأحكام » عن أهل السُّنة، فتوقف وجوب النظر على ثبوت النبوة لم يقل به أحد من الفرق .

أما عند المعتزلة فَسَابِقٌ على ذلك لثبوته بالعَقْل ، وأما عندنا فيكفى التمكن، حتى لو أعرض الناسُ عن الأنبياء ، وقالوا : لا ننظر حتى ماتوا على ذلك ، ماتوا كفاراً يستحقون الخلود فى النيران وغضب الدَّيَّان ، وكذلك أجمع المسلمون على تكفير من لم يؤمن برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن كان أكثرهم لم يقصد النظر فى معجزته عليه السلام ، ولا خطر بباله ذلك ، لا سيما عوام الكفار وجُهَّالهم من النسوان ، والبلهان وغيرهم ، وهم كفرة إجماعاً ما سببه إلا أنهم متمكنون من النظر ، فتركوا مع الإمكان .

وثانيهما : أن الإفحام غير لازم على تقدير انحصار المدرك فى السمع ، بل ولو انتفى المدرك سمعاً وعقلاً ؛ لأن الله - تعالى - طبع البشر على النَّظَرِ فى الغرائب ، وخوارق العادات ، سواء حَثَّهم العقل أو السمع عليه أَمْ لا ، بل لو نهاهم العقل والسمع لعصوهما ، وذهبت منهم طائفة لقضاء شهواتهم فى الاطِّلاع على ذلك المستغرب ، كما عملوا ذلك فى كثير من أهويتهم التى نهى الشرع عنها ، والعقل عند المعتزلة ، فلو ظهرت امرأة لها عشرة رءوس ، ومائة عين ، وهى تظهر العجائب من الخوارق ، ونادى ملك المدينة لا يجتمع أحد لذهب جماعة من أهل الجَسَارة [1] ، والجهلة إليها ، واجتمعوا بها ، واطلعوا على عجائبها ، مع أنها أجنبية عنهم ، فهذا منهى عنه شَرْعاً وعَقْلاً

---

(١) الجسر : يقال : جَسَرَ يَجْسُرُ جُسُوراً وجَسَارَةً : مَضَى ونَفَذَ . وجَسَرَ على كذا يَجْسُرُ جَسَارَةً وتَجَاسَرَ عَلَيْه : أَقْدَمَ . والجَسُورُ : المِقْدَامُ . ورَجُلٌ جَسْرٌ وجَسُورٌ : ماض شُجَاعٌ ، والأُنْثَى جَسْرَةٌ وجَسُورٌ وجَسُورَةٌ .

ينظر لسان العرب : ١/ ٦٢٣ ، ترتيب القاموس : ١/ ٤٩١ .

وسلطنة ، ومع ذلك فلا بد وأن يقع إِجراء الله - تعالى - العادة بذلك فى خلقه ، فظهر أنَّ الإِفحَام غير لازم على كل تقدير ألبتة ، مع أن هذه النكتة نحن نلتزمُ بجملتها ، فإِنَّ اللازم عن جواز الإِفحام إِضلال الخلق وتعب خواطر الأنبياء ، وذلك نحن نجوزه كله ، فيجوز على الله تعالى أن يضل الخلق أجمعين ، وأن يهديهم أجمعين ، وأن يعذبهم أجمعين ، وأن ينعمهم أجمعين : ﴿ لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] ، فهذه النكتة ليس فيها حاصل ألبتة للمعتزلة ، ﴿ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ [الكهف : ١٠٤] .

زاد صاحب « الحاصل » أن الشكر ، ومعرفة الله - تعالى - متلازمان إِجماعاً .

وقال الإِمام فى « المحصول » : « لا فرق بينهما فى العقل » ، ولم يذكر الإِجماع .

ووجه الإِجماع فى التلازم أن من قال بوجوب الشكر عقلاً قال بوجوب المعرفة عقلاً ، ومن قال بعدم وجوبه قال بعدم وجوب الآخر ، فلم يفرق أحد بينهما ، فحصلت الملازمة بالإِجماع ، وهو معنى قول « المحصول » : «لا فرق بينهما فى العَقْل » أى عند الفريقين .

وزاد « الحاصل » لفظة أُخرى ، وهى قوله : فيلزم إِفحام العقل ، ولم يقله فى « المحصول » ، وهو غير سديد ؛ لأنَّ العَقْل لا ينفحم حينئذٍ ، بل إِذا قال: لا يجب علىَّ النظر حتى أنظر ، ولا أنظر حتى يجب علىّ النظر اللازم عن هذا أن العقل لا يقضى بوجوب النظر ، وكونه لا يقضى بوجوب النظر ليس بإِفحام له ، ولا يتأذى بذلك ، بخلاف الرسل ينفحمون بعدم حصول مطلوبهم من أممهم ، وله توجيه ، وهو أنَّ البحث فى الدور العقلى وقع على تقدير أن وجوب النظر عقلى ، فيلزم صدق قولنا لو وجب عقلاً لما وجب

عقلاً للزوم الدور ، فيلزم اجتماع النقيضين فى العقل ، فعبر عن هذا القدر من المحال العقلى بالإِفْحَام هذا غايته .

وزاد التبريزى فإن ألزمونا عدم وجوب الشكر شرعاً بمقتضى المجازاة قلنا : هو غير لازم ؛ لأن الشرع يستقل بما لا يستقل به العقل ، فيجب التوقف إِلى ورود الشرع ، كما فى آحاد الشكر ، ومعناه إِن ألزمونا ذلك على تقدير تسليمنا لهم الحسن والقبح .

قلنا على هذا التقدير : الشرع يحيط بجزيئات من المَصَالح لا يحيط بها العقل ، كما فى أنواع العبادات ومقاديرها ، وتنوع أسبابها ، فإِن العقل لم يهتد لجملة ذلك ، فيجب التوقف حتى يرد المطلع الأعظم ، فلعله يرد بما لم يدركه العقل .

وهذا الكلام مندفع عن المعتزلة من جهة أنهم لا يسلمون التوقُّف إِلا فيما لم يشهد العقل فيه بشيءٍ ، أما أصل الشكر فقضى فيه العقل بمصالح ضرورية عندهم ، والشَّرع من المستحيل عند الكُلٍّ أن يرد بما يخالف العَقْل ، فلا معنى للتوقف ، بخلاف آحاد الشكر ، فلا يتم جوابه ، بل جواب المحصول كما تقدم تقريره هو الصواب على هذا التقدير .

« فائدة »

قال سَيْفُ الدِّين : الشكر عند الخصوم ليس معرفة الله تعالى ؛ لأن الشكر فرعها ، بل إِتعاب النفس بفعل المستحسنات العقلية ، وترك المستقبحات العقلية .

قال صاحب « البُرْهَان » : وهو عندهم ليس من الضروريات ، بل النظريات .

* * *

الْفَصْلُ التَّاسِعُ
فى حُكْمِ الأَشْيَاءِ قَبْلَ الشَّرْعِ

انْتِفَاعُ الْمُكَلَّف بمَا يَنْتَفِعُ به ، إمَّا أَنْ يَكُونَ اضْطِرَاريا ؛ كَالتَّنَفُّسِ فِى الهَوَاءِ وَغَيْرِه، وَذَلِكَ لا بُدَّ مِنَ القَطْعِ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْهُ ، إلا إذَا جوَّزْنَا تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ .

وَإمَّا ألا يَكُونَ اضْطِرَارِيا؛ كَأَكْلِ الْفَوَاكِه وَغَيْرِهَا، فَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَة البَصْرِيَّة وَطَائِفَة مِنْ فُقَهَاءِ الشَّافِعيَّة وَالحَنَفيَّة أَنَّها عَلَى الإبَاحَة ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْبَغْدَادِيَّة وَطَائِفَة مِنَ الإمَاميَّةِ وَأَبِى عَلِىِّ بْنِ أَبِى هُرَيْرَةَ مِنْ فُقَهَاءِ الشَّافِعيَّة أَنَّها عَلَى الحَظْرِ .

وَعِنْدَ أَبِى الحَسَنِ الأَشْعَرِىِّ ، وَأَبِى بَكْرٍ الصَّيْرَفِىِّ ، وَطَائِفَةٍ مِنَ الفُقَهَاءِ أَنَّهَا عَلى الوَقْف .

وَهَذَا الْوَقْفُ تَارَةً يُفَسَّرُ بِأَنَّهُ لا حُكْمَ ، وَهَذَا لا يَكُونُ وَقْفاً ، بَل قَطْعاً بِعَدَمِ الحُكْمِ ، وتَارَةً بِأَنَّا لا نَدْرِى ، هَلْ هُنَاكَ حَكْمٌ ، أَمْ لا ؟

وَإنْ كَانَ هُنَاكَ حُكْمٌ ، فَلا نَدْرِى أَنَّه إبَاحَةٌ أَوْ حَظْرٌ ؟

لَنَا : أَنَّ قَبْلَ الشَّرْعِ مَا وَرَدَ خِطَابُ الشَّرْعِ ، فَوَجَبَ ألا يَثْبُتَ شَىْءٌ مِنَ الأَحكَامِ ؛ لمَا ثَبتَ أَنَّ هَذِه الأَحكَامَ لا تَثْبُتُ إلا بالشَّرْعِ .

أَمَّا القَائلُونَ بالإبَاحَة ، فَقَدْ تَمسَّكُوا بِأُمُورٍ ثَلاثَة :

الأَوَّلُ : مَا اعْتَمَدَ عَلَيْه أَبُو الحُسَيْنِ البَصْرِىُّ ، وَهُوَ : أَنَّ تَنَاوُلَ الْفَاكِهَة مَثَلاً مَنْفَعَةٌ خَاليَةٌ عَنْ أَمارَاتِ المَفْسَدَةِ ، وَلا مَضَرَّةَ فيه عَلَى المَالِك ، فَوَجَبَ الْقَطْعُ

بحُسْنه ؛ أمَّا أَنَّهُ منفعَةٌ ، فَلا شكَّ فيه ، وأمَّا أَنَّهُ خَالٍ عَنْ أمَارَات المَفْسَدَة ؛ فَلأَنَّ الكَلامَ فيمَا إذَا كَانَ كَذَلك .

وَأَمَّا أَنَّهُ لا ضَرَرَ فيه عَلَى المَالك ، فظَاهرٌ ، وَأَمَّا أَنَّهُ متَىٰ كَانَ كَذَلكَ ، حَسُنَ الانْتفَاعُ به ؛ فَلأَنَّهُ يَحْسُنُ منَّا الاسْتظْلالُ بحَائط غَيْرنَا ، وَالنَّظَرُ في مرآته ، وَالْتقَاطُ مَا تَنَاثَرَ منْ حَبٍّ غَلَّته منْ غَيْرِ إذْنه إذَا خَلا عَنْ أمَارَات المَفْسَدَة ، وإنَّما حَسُنَ ذَلكَ ؛ لكَوْنه منْفعَةً خَاليَةً عَنْ أَمَارَات المَفْسَدَة غَيْرَ مُضرَّةٍ بالمَالك ؛ لأَنَّ الْعلْمَ بالحُسْنِ دَائرٌ مَعَ الْعلْم بهَذه الأَوْصَاف وُجوداً وَعَدَماً ، وَذَلكَ دَليلُ الْعلّيَّة .

وَهذه المَعَاني قَائمَةٌ في مَسْأَلَتنَا ، فَوَجَبَ الجَزْمُ بالحُسْن ، فَإنْ قُلْتَ : هَبْ أَنَّكُمْ لَمْ تَعْلَمُوا فيه مَفْسَدَةً ، وَلَكنَّ احْتمَالَ مَفْسَدَةٍ لا تَعْلَمُونَهَا قَائمٌ ، فَلمَ لا يَكُونُ ذَلكَ كَافياً في الْقُبْح ؟

قُلْتُ : هَذَا مَدْفُوعٌ منْ وَجْهَيْن :

الأَوَّلُ : أَنَّ الْعبْرَةَ في قُبْح التَّصَرُّف بالمَفْسَدَة المُسْتَندَة إلَى الأَمَارَة ، فَأَمَّا المَفْسَدَةُ الْخَاليَةُ عَن الأَمَارَة ، فَلا عبْرَةَ بهَا ؛ أَلا تَرَاهُمْ يَلُومُونَ مَنْ قَامَ منْ تَحْت حَائط لا مَيْلَ فيه لجَوَاز سُقُوطه ، وَلا يَلُومُونَهُ إذَا كَانَ الجدَارُ مَائلاً ؟ وَيَلُومُونَ مَن امْتَنَعَ عَنْ أَكْل طَعَام شَهيٍّ ؛ لتَجْويز كَوْنه مَسْمُوماً منْ غَيْر أَمَارَة ، وَلا يَلُومُونَهُ عَلَى الامْتنَاع عنْدَ قيَام أَمَارَة فَعَلمْنَا أَنَّ مُجَرَّدَ الاحْتمَال لا يَمْنَعُ .

الثَّاني : لَوْ قَبُحَ الإقْدَامُ ؛ لتَجْويز كَوْنه مَفْسَدَةً ، لَقَبُحَ الإحْجَامُ عَنْهُ ؛ لتَجْويز كَوْنه مَصْلَحَةً ، وَفيه وُجُوبُ الانْفكَاك عَنْ كُلٍّ وَاحدٍ منْهُمَا ، وَهُوَ تَكْليفُ مَا لا يُطَاقُ .

الْوَجْهُ الثَّاني في أَصْل المَسْأَلَة : أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الطُّعُومَ في الأَجْسَام مَعَ إمْكَان أَلا يَخْلُقَهَا فيهَا ، وَذَلكَ يَقْتَضي أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَالَىٰ فيهَا غَرَضٌ يَخُصُّهَا ،

وإلا كَانَ عَبَثاً ، ويَسْتَحِيلُ أَنْ يَعُودَ الْغَرَضُ إِلَىٰ اللهِ تَعَالَىٰ ؛ لامْتِنَاعِ ذَلِكَ عَلَيْهِ ، فَلا بُدَّ وأَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ عَائِداً إِلَىٰ غَيْرِهِ .

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ هُوَ الإِضْرَارَ ، أَوِ الإِنْفَاعَ ، أَوْ لا هَذَا وَلا ذَلِكَ :

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ ؛ أَمَّا أَوَّلاً : فَبِاتِّفَاقِ الْعُقَلاءِ ، وأَمَّا ثَانِياً : فَلأَنَّهُ لا يَحْصُلُ الضَّرَرُ إلا بِإِدْرَاكِهَا ، فَإِذا كَانَ الضَّرَرُ مَقْصُوداً ، وَالإِدْرَاكُ مِنْ لَوَازِمِ الضَّرَرِ ، كَانَ مَأْذُوناً فيه ؛ لأَنَّ لازِمَ المَطْلُوبِ مَطْلُوبٌ .

وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ أَمْراً وَرَاءَ الإِضْرَارِ وَالإِنْفَاعِ ؛ لأَنَّهُ بَاطِلٌ بالاتِّفَاقِ، فَثَبَتَ أَنَّ الْغَرَضَ هُوَ الإِنْفَاعُ ، وَذَلِكَ الإِنْفَاعُ لا يُعْقَلُ إِلا عَلَىٰ أَحَدِ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ :

إِمَّا بِأَنْ يُدْرِكَهَا ، وَإِمَّا بِأَنْ يَجْتَنِبَهَا ؛ لِكَوْنِ تَنَاوُلِهَا مَفْسَدَةً يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِاجْتِنَابِهَا ، وَإِمَّا بِأَنْ يَسْتَدِلَّ بِهَا .

وَفِي كُلِّ ذَلِكَ إِبَاحَةُ إِدْرَاكِهَا ؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِتَجَنُّبِهَا ، إِذَا دَعَتِ النَّفْسُ إِلَىٰ إِدْرَاكِهَا ، وَفِيهِ تَقَدُّمُ إِدْرَاكِهَا ، وَإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ بِهَا إِذَا عُرِفَتْ ، وَالْمَعْرِفَةُ بِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِدْرَاكِهَا ؛ لأَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ فِينَا المَعْرِفَةَ بِهَا مِنْ دُونِ الإِدْرَاكِ ؛ فَصَحَّ أَنَّهُ لا فَائِدَةَ فِيهَا إِلا إِبَاحَةُ الانْتِفَاعِ بِهَا .

الْوَجْهُ الثَّالِثُ : أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ الْعُقَلاءِ التَّنَفُّسُ فِي الهَوَاءِ ، وَأَنْ يُدْخِلُوا مِنْهُ أَكْثَرَ مِمَّا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الحَيَاةُ ، وَمَنْ رَامَ أَلا يَزِيدَ عَلَى قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ ، عَدَّهُ الْعُقَلاءُ مِنَ المَجَانِينِ ، وَالْعِلَّةُ فِي حُسْنِهِ أَنَّهُ انْتِفَاعٌ لا نَعْلَمُ فِيهِ مَفْسَدَةً ، وَهِيَ قَائِمَةٌ فِي مَسْأَلَتِنَا ، وَهَذِهِ الدَّلالَةُ هِيَ عَيْنُ الدَّلالَةِ الأُولَى ، وَاسْتِنْشَاقُ الهَوَاءِ مِثَالٌ لِذَلِكَ .

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالحَظْرِ ، فَقَد احْتَجُّوا بِأَنَّهُ تصرُّفٌ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ ، فَوجَبَ أَلا يَجُوزَ قِيَاساً عَلَى الشَّاهِدِ .

وَاحْتَجَّ الْفَرِيقَانِ عَلَىٰ فَسَادِ قَوْلِنَا : « إِنَّهُ لا حُكْمَ » بِوَجْهَيْنِ :

الأَوَّلُ : أَنَّ قَوْلَكُمْ : لا حُكْمَ ، هَذَا حُكْمٌ بِعَدَمِ الحُكْمِ ، وَالجَمْعُ بَيْنَ إِثْبَاتِ الحُكْمِ وَعَدَمِهِ تَنَاقُضٌ .

وَالثَّانِي : أَنَّ هَذِهِ التَّصرُّفَاتِ ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَمْنُوعاً عَنْهَا ، فَتَكُونَ عَلَى الحَظْرِ أَوْ لا تَكُونَ فَتَكُونَ عَلَى الإِبَاحَةِ ، وَلا وَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ .

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ : أَنَّ الحُكْمَ الْعَقْلِيَّ فِي الأَصْلِ مَمْنُوعٌ ، سَلَّمْنَاهُ ، لَكِنْ لا نُسَلِّمُ كَوْنَهُ مُعَلَّلاً بِالوَصْفِ المَذْكُورِ ، وَالاعْتِمَادُ فِي إِثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ عَلَى الدَّوَرَانِ الْعَقْلِيِّ ، قَدْ أَبْطَلْنَاهُ .

وَعَنِ الثَّانِي : بِالْقَدْحِ فِيمَا ذَكَرُوهُ مِنَ التَّقْسِيمِ ، ثُمَّ بِالنَّقْضِ بِالمَطْعُومَاتِ المُؤْذِيَةِ المُهْلِكَةِ .

وَعَنْ حُجَّةِ أَصْحَابِ الحَظْرِ : بِأَنَّ الإِذْنَ مَعْلُومٌ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ ؛ كَالاسْتِظْلالِ بِحَائِطِ الْغَيْرِ ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ : إِنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لا يَدُلُّ عَلَيْهِ ؟

وَعَنِ التَّنَاقُضِ : بِأَنْ نَقُولَ : أَيُّ تَنَاقُضٍ فِي الإِخْبَارِ عَنْ عَدَمِ الإِبَاحَةِ وَالحَظْرِ ؟

وَعَنِ الأَخِيرِ : أَنَّ مُرَادَنَا بِالوَقْفِ : أَنَّا لا نَعْلَمُ أَنَّ الحُكْمَ هُوَ الحَظْرُ أَوِ الإِبَاحَةُ ، وَإِنْ فَسَّرْنَاهُ بِالعِلْمِ بِعَدَمِ الحُكْمِ ، قُلْنَا : هَذَا الْقَدْرُ لَيْسَ إِبَاحَةً . بِدَلِيلِ أَنَّهُ حَاصِلٌ فِي فِعْلِ الْبَهِيمَةِ مَعَ أَنَّهُ لا يُسَمَّىٰ مُبَاحاً ، بَلِ المُبَاحُ هُوَ الَّذِي أُعْلِمَ فَاعِلُهُ أَوْ دُلَّ

عَلَى أَنَّهُ لا حَرَجَ عَلَيْهِ فِى الْفِعْلِ وَالتَّرْك ، وَإذا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هَذَا الإِعْلامُ لا عَقْلاً وَلا شَرْعاً ، لَمْ يَكُنْ مُبَاحاً ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

قال القرافى : الفصل التاسع فى حكم الأشياء قبل ورود الشرع إلى آخره، فحكى الخلاف فيما لا يكون العبد مضطراً إليه ، كأكل الفاكهة ، وحكاية الحظر عن بعض المعتزلة فى الأفعال مطلقاً يلزم منه تحريم إنقاذ الغَرْقى ، وإطعام الجوعان ، وكسوة العريان ، ونصر المظلوم ، وجميع المصالح تكون حينئذٍ محرمة عندهم ، وهذا مما تَأْبَاه قواعد الاعتزال إباءً شديداً ، فأين هذا من وجوب رعاية المصالح عقلاً ؟

وإيجاب الإثابة عليها عقلاً فى حق الله تعالى ، بحيث إنهم يحيلون على الله - تعالى - عدم الإثابة ، وكذلك حكايته عن بعضهم الإباحة مطلقاً يقتضى إباحة القتل ، وإفساد العقول ، والأعراض ، وأخذ الأموال ، وجميع أنواع الظلم والفساد ، وهذا تأباه قاعدة الاعتزال ؛ لأن المعتزلة جزم العَقْل عندهم بأن الله - تعالى - أناط التحريم بالمفاسد ، ورد السمع أم لا ، ويوجبون ذلك فى حق الله تعالى ، فبين إباحة المفاسد ومذهبهم بعد شديد .

وأما سيف الدين وإمام الحرمين فى « البرهان » ، والأبيارى ، والمازرى ، وغيرهم ، فجزموا بأن هذه المذاهب إنما هى فى القسم الثالث من الأقسام عند المعتزلة ، وهو ما لم يقض العقل فيه بتحسين ولا بتقبيح ، كمقادير العبادات، وتخصيصها ببعض الأزمنة ونحو ذلك .

وأما صاحب « المُسْتَصْفَى » فقال ولم يجزم : يحتمل أنْ يكون ذلك فيما لم يجزم العقل فيه بتحسين ولا تقبيح .

والصواب قول إمام الحرمين ومن وافقه لما تقدم ، وحكى القاضى عبد

الوهاب المالكى [1] فى « الملخّص » هذه المسألة ، كما حكاها « المَحصُول » وقال : ذهب أبو الفَرَج المالكى [2] ، وكثيرٌ من أصحاب الشافعى ، وحكى فى كتاب « الإفادة » الحظر عن الشيخ أبِى بكْرٍ الأبهرى [3] من المالكية ، وحكى الوقف عن ابن المُنْتَاب المالكى فوافق جماعة من أهل السنة المعتزلة ، وخالفوهم فى المستند بمستندهم السمع لا العقل ، كما عند المعتزلة ، فتمسكوا على الإباحة فى كل شئ قبل الشرائع بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ [البقرة : ٢٩] ، وبقوله تعالى : ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [طه : ٥٠] ، وبقوله تعالى : ﴿ قُلْ : مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى

---

(١) عبد الوهاب بن نصر البغدادى المالكى القاضى أبو محمد ، أحد أئمة المذهب ، سمع أبا عبد الله العسكرى وأبا حفص بن شاهين ، وكان حسن النظر والعبارة ، كان ثقة حُجَّةً ، فريدَ عَصْرِهِ ، سمع من الأبهرى وحدّث عنه وأجازه ، ألف فى المذهب والخلاف ، والأصول تآليف كثيرة منها : « المعونة لمذهب عالم المدينة » وغيرها من الكتب . ولد سنة ٣٦٢ هـ ، وتوفى سنة ٤٢٢ هـ بمصر .

ينظر الديباح : ٢٦/٢ .

(٢) عمرو أبو الفرج بن محمد بن عمرو الليثى القاضى ، ويقال : ابن محمد بن عبد الله البغدادى ، هذا صحيح اسمه ، ووهم من سمَّاه محمداً ، نشأ ببغداد ، وأصله من البصرة ، صحب إسماعيل وتفقه معه ، صحب غيره من المالكيين ، وولى قضاء بعض البلاد ، كان لغوياً فقيهاً متقدّماً ، وله الكتاب المعروف « بالحاوى » فى مذهب مالك ، روى عنه كثير . توفى سنة ٣٣١ هـ .

ينظر الديباج : ١٢٧/٢ .

(٣) محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمى الأبهرى : شيخ المالكية فى العراق ، سكن بغداد وسئل أن يلى القضاء فامتنع ، له تصانيف فى شرح مذهب مالك والردّ على مخالفيه منها : « الرد على المزنى » ومن كتبه : « الأصول » و«إجماع أهل المدينة » ، وغيرها فى كتب الحديث العوالى والأمالى . ولد سنة ٢٨٩ هـ ، وتوفى سنة ٣٧٥ هـ .

انظر : الوافى بالوفيات ٣ : ٣٠٨ ، اللباب ١ : ٢٠ ، الأعلام ٦/ ٢٢٥

أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ [الأعراف : ٣٢] ، وتمسكوا على التحريم بقوله تعالى : ﴿ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ ﴾ [الأعراف : ١٥٧] دل على أنها قبل ذلك غير محللة وبقوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] دلّ ذلك على أن ما لم يأتنا لا نباشره ، وذلك هو التحريم ، وبقوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ﴾ [المائدة : ٤] دلّ ذلك على أن الأصل التحريم ، ويسألون ما أبيح منه ، ولأن قاعدة الشرع إذا دار الفعل بين الإباحة والتحريم حرم ، كالأجنبية مع الأخت الملتبسة، وكالمذكّاة مع الميتة ، فكل فريق يقول : إذا فقد دليل خاص حملت على الحظر إن كان القائل به ، أو على الإباحة إن كان القائل به ، فتظهر فائدة ذلك عند تعارض الأدلة ، أو عند عدمها ، فهذا نوع آخر من الخلاف غير المحكى عن المعتزلة .

وقال أبو الحسين فى « المعتمد » : المآكل والمشارب على الإباحة .

وقال معتزلة « بغداد » وطائفة من الإمامية [1] وبعض الفقهاء وأبى على بن

---

(١) هم القائلون بأن إمامة على ثابتة بالنص عليه بالذات من النبى ﷺ نصاً ظاهراً من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة بالعين ، وسموا إمامية لتركيز آرائهم حول الإمامة ، وهى منتشرة فى إيران والعراق والهند .

مذهبهم :

أ - النص على الإمام بالذات ، ولهذا نص النبى ﷺ على إمامة على لأنه ليس فى الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقة النبى للدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ؛ لأنه بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق ، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً بل يجب عليه أن يعين شخصاً يرجع إليه ، ويستدلون على تعيين على بالذات بما يروونه عن النبى مثل « من كنت مولاه فعلى مولاه » ومثل « أقضاكم على » وغير ذلك مما يدعون صدقه ، ويشك فيه علماء الحديث .

ب - ولم يقتصروا على القول باستحقاق على للخلافة دون سائر الصحابة ، بل حكموا بتكفير كل الصحابة ، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما . =

أبى هريرة [1] من فقهاء الشَّافعية : محظورة ، وتوقف قوم فى حظرها ، وهذا مغاير للمصنف وسيف الدين ، فهذا تلخيص محل الخلاف فى هذه المسألة .

وقوله : الوقف يفسر تارة بأنه لا حكم وحسن تسمية هذا وقفاً بأنَّ الجازم بمذهب يتوقف على الفُتْيَا بضده ، ولذلك نقول : المتقى يتوقف عن حدود الله، بمعنى يمتنع من الدخول فيها ولم يبين أن المذهبين للأشعرى [2] ، وحكى سيف الدين وغيره مذهب الأشعرى الجزم بعدم الحُكم .

وقوله : « لنا أن هذه الأحكام لا تثبت إِلا بالشرع »

قال كثير من الفضلاء :

= ت -إن الاعتراف بالإمام جزء من حقيقة الإيمان وبدونه يكون الشخص كافراً .
ث - القول باختفاء الأئمة ورجعتهم .
جـ - جعل سلسلة الخلافة بعد على فى أولاد فاطمة فاتفقوا على إمامة الحسن والحسين واختلفوا بعد ذلك فى تسلسل الأئمة إلى فرق متعددة أشهرها :
أ - الإثنا عشرية . ب - الإسماعيلية .

(1) أبو على الحسن بن الحسين ، ابن أبى هريرة البغدادى ، أحد أئمة الشافعية ، تفقه على ابن سريج وأبى إسحاق المروزي ، ودرس ببغداد ، وروى عنه الدارقطنى وغيره ، وتخرج به جماعة ، وكان معظماً عند السلاطين ، صنف التعليق الكبير على مختصر المزنى ، مات سنة ٣٤٥ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/١٢٦ ، تاريخ بغداد : ٧/٢٩٨ ، البداية والنهاية : ١١/٣٠٤ ، والأعلام : ٢/٢٠٢ ، شذرات الذهب : ٢/ ٣٧٠ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩٢ .

(2) أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله الأشعرى البصرى ، إمام المتكلمين ، وناصر سنة سيد المرسلين ، ولد سنة ٢٦٠ هـ ، أخذ الكلام أولاً عن أبى على الجبائى ، شيخ المعتزلة ، ثم فارقه ، ورجع عن الاعتزال، ورد عليهم ، وقد جمع الحافظ ابن عساكر كتاباً فى الانتصار له وهو متداول مطبوع بعنوان : « تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الشيخ أبى الحسن الأشعرى » ، مات سنة ٣٢٤ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/١١٣ ، تاريخ بغداد : ١١/٤٣٦ .

هذا رجوع منه عن قاعدة الحُسْن والقُبْح التى سلمها ، وبحث على فرضها وتقديرها ، فإنها تقتضى ثبوت الأحكام بالعقل ، فدعواه الحصر فى السمع رجوع عما سلمه ، وليس كما قالوا ؛ لأنه قد تقدم أن المسلّم إنما هو ولاية العقل على الحكم ، ولا يلزم من تسليم كون العَقْل بحيث يحكم أن يكون حكم لجواز تعذر المدرك ، كما أن العقل له أن يحكم فى علم الحساب بالإجماع ، ولا يتوقف على السمع ، ولكن إذا اشتد عليه المدرك فى تلك المسألة الحسابية لا يحكم اتّفاقاً ، وقد نَصَّ الحساب على أنَّ المسائل الحسابية ثلاثة أقسام :

منها ما يخرج بالحساب المفتوح وبحساب الجبر ، ومنها ما لا يخرج إلا بحساب الجبر ، ومنها ما لا يخرج أبداً، فكذلك ها هنا ، نسلم لهم أن العقل يستقل بربط الأحكام الإلهية بالمدارك ، ولكن إذا تعذر عليه وقف ، ولم يحكم كذلك هاهنا لما بين فى مسألة شكر المنعم أن المدرك إما لفائدة أو عدمها ، والقسمان باطلان ، فبطل المدرك ، فلا جرم قال بعدها هاهنا لما بينت أنَّ هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع مع أنه لو لم يتقدم منه استدلال لما [(١)] كان قوله رجوعاً عما سلم لعدم التناقض بين تسليم الولاية على الحكم ، واستحقاقه عقلاً ، وبين منع المدرك العقلى ، بل لو منع المدارك مطلقاً لم يلزم ذلك فاعلمه .

وقوله : « خلق الطعوم فى الأجسام مع إمكان ألا يخلقها ، فلا بد من عرض ، ويستحيل عوده إلى الله تعالى » .

يرد عليه ما تقدم فى شكر المنعم أنَّ مذهبهم أنَّ حكمة الله تعالى تقتضى له لذاته أن يظهر الإحسان والفضل ، وأنواع البدائع فى الإيجاد وغيره ، وأن هذا من صفات كماله ، وصفات كماله عائدة إليه تعالى ، فلهم منع هذا المقام بناء على هذا الأصل .

---

(١) فى الأصل : لو

وقوله : « غرض الإِضرار باطل باتفاق العُقَلاء » .

يريد أن القائل قائلان : قائل بعدم الغرض ألبتة ، وهم السنية [1] ، وقائل

---

(١) تتكون جماعة أهل السنة من فريقى الأشاعرة ، وهم أصحاب أبى الحسن الأشعرى ، والماتريدية ، وهم أتباع أبى منصور الماتريدى .

وقد نشأت تلك الجماعة عندما رفع المتوكل المحنة عن الفقهاء والمحدثين ، وأبعد المعتزلة وأدنى خصومهم ، وفقدت المعتزلة السيطرة الفكرية نتيجة عدم ثقة الرأى العام بهم .

وبدأت الشبهات التى كبتها المعتزلة زمناً طويلاً تظهر فى البيئة الإسلامية ، وزاد نشاط الملحدين كالقرامطة وغيرهم .

فقيض الله للدفاع عن الإسلام إمامين جليلين هما : أبو الحسن الأشعرى ببلاد العراق، وأبو منصور الماتريدى ببلاد ما وراء النهر ، وقادا الحركة الفكرية قيادة حكيمة لا تطرف فيها من ناحية العقل كالمعتزلة ، ولا وقوف عند النص كالمحدثين والفقهاء .

سلكوا طريق السهل الصالح فجعلوا القرآن الكريم المنهل العذب الذى يلجئون إليه فى تعريف عقائدهم يفهمونها من الآيات القرآنية ، وما اشتبه عليهم منها حاولوا فهمه بما توجبه أساليب اللغة ولا تنكره العقول .

وبالجملة فقد سلك أهل السنة طريقاً وسطاً جمع بين النقل والعقل ، ولم تختلف مبادئهم عن مبادىء السلف الصالح ، وما أعلنه الفقهاء والمحدثون والأئمة والمتبعون .

وكان ظهور هذه الجماعة فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وأوائل القرن الرابع انتصاراً للفقهاء والمحدثين ، وقد أيدها الخاصة والعامة ، وردت على المعتزلة ، وجعلت لواء الدفاع عن الدين والرد على الملحدين لتسد الفراغ الذى نشأ بعد أن زال سلطان المعتزلة فى المجتمع الإسلامى .

ولم يكن بين الأشاعرة والماتريدية خلاف إلا فى أمور يسيرة مثل كون المعرفة واجبة بالشرع أو بالعقل ، ومفهوم الإيمان والإسلام ، ومعنى الكسب ومدلول القضاء والقدر ، ووجوب عقاب العاصى شرعاً وغير ذلك مما يقع عادة بين أهل الطريقة الواحدة ، ولا يقضى تخالفاً فى المذاهب .

أهم مبادىء أهل السنة : أ - إنكار الحسن والقبح العقليين فيقولون : الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرح .

ب - طريق وجوب المعرفة الشرع ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ . =

بغرض هو الإِحسان ، وهو مذهب المعتزلة ، فغرض الإِضرار لم يقل به أحد.

قوله : « وأما ثانياً ؛ فلأن الضرر لا يحصل إِلا بإِدراكها » ويريد بالإِدراك المباشرة بالفعل ؛ لقوله : فيكون مأذوناً فيه ، وعلى هذا نمنع توقف الضررِ على الإِدراك مطلقاً لجواز أن يتضرر الإِنسان بما لا يدركه ، كما تتأذى النَّاس بريح الوباء ، وغيره من مجاورة الجبال ، والسباخ ، والبحار ، ومواضع القتال عن بعد ، والأكثر لا يعلم أن ذلك سبب الضرر بالأمراض ، والأسْقام، وغيرها ؛ ولأن القائلين بأحكام النجوم قالوا : إِن منها ما يضر الضرر العظيم ؛ لأن الله - تعالى - خلقه كذلك كالعقاقير ، ومع ذلك فلا يتناولها أحدٌ ، ولا يباشرها ، بل ولا يعتقد ذلك فيها ، ونحن وإِن لم نعتقد ذلك فيها ، فذلك لعدم دلالة العادة في استقرائها على ذلك ، فلو دل الاستقراء على أن ذلك منها أكثرى كالعقاقير الطبية اعتقدنا ما قالوه ، كما اعتقدنا ذلك

= ث - الإيمان هو التصديق ، والعمل كماله .

جـ - مرتكب الكبيرة أمره مفوض لله إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ .

حـ - يثبتون لله صفات المعاني .

د - لا يجب على الله شيء فيجوز عليه إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات والثواب والعقاب ، والهداية والضلال ، فهو الفاعل المختار .

ر - الله يخلق أفعال العباد الاختيارية وللعبد فيها الكسب .

٨ - الله يريد الخير والشر والإرادة مغايرة للأمر والرضا والمحبة ولا تلازم بينهما .

٩ - جواز رؤية الله تعالى .

١٠ - الشفاعة لرسول الله بإذن ربه ، ومنها الشفاعة لمرتكبي الكبائر ، وهم يؤمنون بكل ما ورد عن الكتاب والسنة من العقائد كسؤال القبر ونعيمه وعذابه والبعث والصراط والميزان والمتشابه يقولون آمنا به بدون تشبيه ﴿ كل من عند ربنا ﴾ .

١١ - وجود الجنة والنار وخلودهما وخلود أهلهما .

فى العقاقير مع تجويزنا ذلك قطعاً ، وإذا كان من الجائزات فعلى تقدير وقوعه لا يتوقف الضرر على الإدراك ، بل الشمس والقمر مؤثران بإذن الله - تعالى - فى العالم من غير إدراك اتفاقاً بتغيير الفصول الأربعة ، وإنضاج الثمار ، وتجفيف الحبوب ، والمقطوع من الخشب فى ليالى الظلام لا يسوس بخلاف المقمرة .

وقوله : « الانتفاع لا يكون إلا بثلاثة أوجه » الحصر ممنوع لجواز أن ينتفع بها بوجه رابع ، كما ينتفع بالجبال بإرساء الأرض ، ولمجاورة البحر الملح لإصلاح أجساد الحيوانات ، حتى قيل : إن البلد البعيد عن البحر الملح أكثر من نصف شهر يضعف حاله ؛ لأن هواه يملح الأجساد ، ويذهب عنها العفن كالملح فى لحوم الذبائح إذا رفع ، قالوا : وهذا حكمة من حكم خلق الله تعالى له ، وبالجملة فأنواع الانتفاع بالمخلوقات كثيرة فى باطن الإنسان وظاهره، وقريبة وبعيدة ، بغير ما ذكره ، فالحصر ممنوع .

وقوله : « وفى كله إباحة إدراكها » . ويريد بالإدراك المباشرة حتى تشتهيها نفسه عند الاجتناب ممنوع ، فإن الإنسان قد يشتاق الشئ بالأخبار وقرائن الأحوال ، ولذلك إن العميان يحبون على السماع ، ونحوه كثير فى العالم ، والالتذاذ أيضاً لا يتوقف على الإدراك ، بل يلتذ الإنسان أيضاً بالسماع ، والاستدلال وغيره ، ودلالة الصنعة على صانعها غير متوقفة على المباشرة ؛ لأنا نستدل بالكواكب وأفلاكها ، وغير ذلك من أجزاء العالم ولم نباشرها .

وقوله فى الجواب عن الأول : « إن الحكم العقلى فى الأصل ممنوع » .

معناه : أن القياس من شرطه أن يكون من باب واحد ، فتقاس العاديات على العاديات ، والعقليات على العقليات ، والشرعيات على الشرعيات ؛ لأن القياس لا بد فيه من جامع هو مدرك الحكم فى الأصل ، والفرع مساوٍ له فيه، فثبت ذلك الحكم فى الفرع ، وهذا يقتضى اشتراكهما فى موجبات

الأحكام ، وهذه الثَّلاثة لا يشترك منها اثْنَان فى موجب واحد ، فلا يقاس أحدهما على الآخر ، فالخصم إن ادعى أن الحكم فى الأصل عقلى منعناه ، أو شرعى منعنا صحة القياس لتغاير البابين .

« سؤال »

إذا كنا نبحث فى المسألتين على تقدير تسليم القاعدة فى الحسن والقبح ، فعلى تقدير تسليمها يكون كل ما هو ثابت بعد الشرع ثابت قبله بالعقل ، وبعده بالعقل والسمع معاً ، كما هو مذهب المعتزلة ، فالحكم حينئذٍ فى الأصل كما هو شرعى هو عقلى ، فكيف يستقيم أن نمنع أنه عقلى ، بل هو عقلى جزماً على هذا التقدير .

جوابه : أنا نسلّم أنا معتزلة حقيقة ، والباحث فى هذا المقام معتزلى ، فهو لا يستدل على من ينازعه إمَّا تحقيقاً أو تخيلاً ، كما أن كل أحد إذا أراد تحقيق الحق لنفسه فى أى مسألة أراد ، فإنه يورد على نفسه كل ما يمكن إيراده عليه من جهة أى خصم فرض ، ويتولى هو ذلك من نفسه لنفسه ، فيقول المعتزلى المحقق : أنا إذا فرضت نفسى باحثاً فى هذا المقام وقائساً على غيرى ، فلذلك الغير منع الحكم فى الأصل .

فإنْ قلت : بل الإنسَان يفرع على ما يثبت عنده من القواعد ، وإذا تَخَيَّل أنَّ مانعاً يمنعه أحال منعه على الدليل الدال عنده على تلك القاعدة ، فلا يتوجه المنع على تقدير تسليم القاعدة المذكورة أصلاً .

قلت : قد تقدم أن المسلم فى القاعدة إنما هو تمكن العقل من الحكم لا وقوع الحكم ، فعلى هذا أمكن أن يكون الحكم فى الأصل عقلياً وغير عقلى، فأمكن المنع فتفطن لهذا الموضع ونظائره فى هذه المسائل ، فهى غوامض كما تقدم فى قوله : إن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع .

وقوله : « قد أبطلنا الدوران العقلى » غير متجه ؛ لأنه إنما تقدم منه الوعد

بإبطاله في كتاب القياس ، حيث قال : العلم بالقبح دار مع العلم بالظلم وجوداً وعدماً ، ثم للخصم أن يقول : الدوران الذى سيبطله فى القياس إنما هو الدوران الظنى ، ومن الدوران ما هو قطعى ، كدوران العلم مع الحياة ، والإرادة مع العلم فى العقليات ، ودوران الموت مع قطع الرأس ، والتوسيط، ونحوهما من العاديات ، فَلِمَ قلتم : إن هذا الدَّوران ظنى كالذى أبطلتموه ؟

وقوله : وعن حجة الحظر أن الإذن معلوم بالعَقْل كالاستظلال بحائطِ الغَيْرِ، فَلِمَ قلتم : إن هذا القياس لا يدل عليه ؟

وقد يقول قائل : إنه أبطل هذا القياس ، فكيف جعله مستنداً له هاهنا فى دعواه ثبوت الإذن عقلاً ؟ فيقال له : هو فى هذا المقام سائل معترض على أرباب الحظر ، والمعترض إنما وظيفته [1] أن يبين وجود احتمال قادح فهو أورد هذا الاحتمال ليطالب المستدل ببطلانه ، لا أنه يعتقده ، وذلك متجه من كل معترض على كل مستدل ، ومن الإنسان على نفسه إذا حاول الاستدلال ، وإن كان يمكنه هاهنا منع الحكم فى الأصل كما قاله فى الإباحة ، غير أنه أراد أن ينوع البحوث فى الموضعين .

وقوله : « أى تناقض فى الأخبار عن عدم الإباحة والحظر » .

معناه : أنَّ الاتفاق حاصل على ثبوت الأحكام العقليّة قبل الشَّرع ، إنما النزاع فى الشرعية ، فالحساب والهندسة وغيرهما ثابتة قبل الشرع اتِّفاقاً ، فنحن حكمنا بعقولنا حُكماً عقلياً كما حكمنا بانتفاء الأحكام الشرعية ، قبل البعثة ، فلا تناقض بين ثبوت الحكم العقلى وانتفاء الحكم الشرعى ، وسمى الحكم العقلى إخباراً ؛ لأنه تصديق ، وكل حكم تصديقى إخباراً ؛ لأنه يقال لقائله : صدقت أو كذبت ، فالخبر لازم لإدراك التصديق فعبر به عنه.

---

(١) فى الأصل : وضعه

وقوله : « مرادنا أنَّا لا نعلم الحكم هو الحظر ، أو الإباحة »

معناه : أنَّا نسلم أنَّ الإباحة نقيض الحظر ، وأن عدم الحظر هو الإباحة، وأن النقيضين لا واسطة بينهما ، وأن القضاء بانتفائهما قبل الشرع أو فى أى زمان كان محال ، غير أنَّ عدم العلم بأيهما الواقع ممكن لا محظور فيه، فنحن لا ندرى ما الواقع من ذينك النقيضين ، كما أنا لا نعلم هل زيد فى الدار أم لا ؟ مع أنَّ الواقع أحدهما بالضرورة ، ولا يكون ذلك قضاءً بارتفاع النقيضين ، بل قضاء بعدم العلم بالواقع منهما ، والفرق بين البابين ظاهر ، وهذا على مذهب غير الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، أما على رأيه فيتعين الوجه الثانى ، وهو منع أن الإباحةَ عدم الحظر ، بل ضده ، والأحكام الشرعية كلها أضداد، وليس فيها شىء نقيض شئ ، ورفعها كلها ممكن ، وقد تقدم بيان أن كلامَ الله - تعالى - لا يجب أنْ يكُونَ فيه حكم ، بل اللازم له الخبر فقط ، وقد تقدم بسطه .

« تنبيه »

ينبغى أن تعلم أن المعتزلة حكمت عقولها بحسب الإمكان ، فلما وجدت المصالح والمفاسد ربطت بها الأحكام الربَّانية ، ولما فقدتها فيما لم يطلع العقل عليه بمفسدة ، ولا مصلحة اعتمدوا على أقيسة عادية غير المفاسد والمصالح ، وهو دأبهم أبداً فى جعل الأمور العادية أحكاماً إلهيةً ، ومنه نشأ الفساد فى قاعدة الحسن والقبح فى جميع الفروع المتفرعة منها من خلق الأفعال وإرادة الكائنات ، فهم فى هذه المسألة جروا على ذلك ، وعدلوا إلى عِلَّة أخرى ، ومدرك آخر ، لما تعذر الأول ، فلا تعتقد أن المدرك واحد .

« تنبيه »

الاستدلال بالفواكه وافق « المحصول » فيه « المستصفى » و« الإحكام » ، والأبيارى ، والمَازِرىّ ، مع أن الفواكه من قسم ما يدرك العقل مصلحته فى الأجسام بالدواء ، والغذاء ، والالتذاذ وغير ذلك ، فنقل الاستدلال به عن

المعتزلة ، وتظافر هؤلاء الجماعة على نقله عنهم يدل على أن فهرسة «المَحْصُول » هى مقصودهم ، لا ما لايدرك العَقْل مصلحته ، غير أن هذا يعارضه أن فيه نقض قواعدهم كما تقدم ، فتأمل الأمرين كما ترى .

« تنبيه »

زاد التبريزى فى الجواب عن شبهة الإباحة باباً يمنع الأمرين المفسدة فى آحاد الأعيان ، وامتناع بناء القطع بناءً على الظاهر ، ولا نسلم عدم الضرر فى الحب المتناثر ، وإنما يترك لمفسدةِ الالتقاط أو لأنه يتغير بذلك ؛ ولأن الإذن معلوم فى الأصل بظاهر الحال ، حتى لو صرح بالمنع حرم الالتقاط ، وبه يبطل الدوران ، والاستظلال ، والنظر فى المرآة ليس تصرفاً فى ملك الغير ، ولهذا يقبح من المالك المنع منه ، وهو ممنوع حِسْبَةً .

وقال سِرَاجُ الدِّينِ : يمنع النقص بالطُّعُوم المؤذية ؛ لأنه يمكن الانتفاع بها بالتركيب مع ما يصلح ، ويمنع توقف المعرفة على التناول حالة التكليف ، فإنا لا نسمى [1] فِعل غير المكلف مباحاً ، معناه أن التناول قد يحصل حالة الجنون أو غيره من الأحوال التى لا تكليف فيها ، ولا خطاب ، فلا تَصْدُقُ إباحة التناول ، ويحصل من ذلك التناول المقاصد الثلاثة من الالتذاذ ، والترك بعد ذلك مع الشهوة ، والاستدلال .

« فائدة »

قال إمام الحرمين فى « البرهان » : يلزم القائلين بالحظر الأضداد التى لا انفكاك عن جميعها ، فإن حظروا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ، أو خصصوا بعض الأفعال انتقض دليلهم .

(١) فى الأصل : نسلم

قال : وأصحاب الإِباحة لا خلاف بيننا وبينهم فى الحقيقة ؛ لأنهم أرادوا استواء الأمر فى الفعل والترك دون ورود النص ، وهو كذلك ، وافقه سيف الدين والغزالى فى « المستصفى » .

قلت : وليس كما قال لا يَا أَيُّها الأشاعرة ، يجوز تكليف ما لا يطاق ، ويجوز تحريم الجمع ، بمعنى أن الله - تعالى - يربط التحريم بجميع الأفعال، ويعاقب كل ملابسٍ لفعل ، ويجوز أن يطلق الجميع لعباده ، فجزمهم بالإِباحة مضافة لدليل العقل خلاف مذهبنا ، بل من جزم منا بالإِباحة إِنَّما جزم بناء على أدلة السمع لا بالعقل ، وهم جزموا بناءً على المناسبة العقليةِ الحاصلة مِن أقيستهم كما تقدم .

« فائدة »

فى « المستصفى » قال : مذهب الأشعرية امتناع تَعَرِّى الجواهر عن جميع الطعوم ، وكذلك جميع الأعراض لا ينفكُّ الجوهر عن الشىءِ وعن ضده ، فقولهم : خلق الطعوم مع إِمكان ألا يخلقها ممنوع ، بل يجب خلق بعضها قطعاً عندنا .

« تنبيه »

عند المعتزلة الأدلة السمعية مؤكدة لما علمه العقل ضرورة أو نظراً ، ومظهرة للحكم المتقدم الثابت بالعقل ، وأنه ما زال كذلك ، وعندنا الأدلة السمعية منشئة فى الجميع ؛ لأنها لم تجتمع مع أدلة العقل لا أولاً ولا آخراً ، وعندهم اجتمعت معها آخراً ، وانفرد العَقْلُ بها أولاً .

« تنبيه »

قوله فى أول المسألة : ما يضطر إِليه كالتنفُّس فى الهواء ، ونحوه لا بد من القطع بأنه غير ممنوع منه » .

مفهومه : أنه يجوز أن يكون مباحاً ، وليس كذلك ، بل لا يجوز أن يتعلّق به حكم شرعى ألبتة ، فالنازل من الشاهق لا يباح له النزول ، ولا يتعلق به حكم شرعى ؛ بسبب أن القاعدة أن الأحكام الشرعيةَ لا تتعلق إلا بما يجوز أن يفعله الإنسان ، ويتركه ، أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا ، فاعلم ذلك، هذا كله بناء على اقتناع تكليف ما لا يطاق ، أما إذا جوّزناه جوّزنا فى ذلك جميع الأحكام الشرعية الخمسة .

« تنبيه »

نحن قائلون بأن الأحكام منفية قبل الشرائع ، وبأنها قديمة ، وظاهره التناقض ، فإن القديم لا يكون منفياً قبل الشرائع ، ولا فى وقت ، ووجه الجمع بين المثالين أنها قديمة متعلقة بالأفعال على تقدير ورود الرسائل ، كما كانت متعلقة على تقدير وجود الأسباب من أوقات الصلوات وغيرها ، فنفيها قبل الشرائع إنما هو نفى لتعلقها فى تلك الحالة لا نفى لذواتها ، كما نقول : إن الشريعة تقررت بعد موته صلى الله عليه وسلم .

ونقول : إن الظهر لا يجب قبل الزوال إشارة إلى التعلق ، ونفيه قبل الزوال، وهو ثابت فى الأزل متعلق بما بعد الزوال ، وهى ثلاثة مسائل يقصد الجمع بينهما هاتان المسألتان ، ومسألة المأمور إنما يصير مأموراً حالةَ الملابسة لا قبله ، وستأتى تكملة هذا البحث إنْ شاء الله تعالى فى الأوامر .

« تنبيه »

حيث نفينا الأحكام قبل الرسل ، فلا نريد أن ننفى من جملتها الحسن الذى هو مفسر بعدم النَّهى ، بل لا تعد إلا الأحكام الخمسة التى لا تعلم إلا من قبل الشرع ، والحُسْن والقُبح ، وإن تقدم أنهما قسمان من الحكم الشرعى ، فالحسن أعم من الحكم الشرعى لما تقدم أن المقسم قد يكون أعم من المقسم إليه من وجه ، فيصدق المقسم إليه بدون المقسم ، كالحيوان المقسم إلى الأبيض والأسود ، وصدق الحيوان بدون الأبيض ، والأبيض بدون الحيوان .

* * *

الْفَصْلُ الْعَاشِرُ
فِى ضَبْطِ أَبْوَابِ أُصُولِ الْفِقْه

قال الرازى : قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ طُرُقِ الْفِقْه ، وَكَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلالِ بِهَا ، وكَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا ، أَمَّا الطُّرُقُ : فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ عَقْلِيَّةً، أَوْ سَمْعِيَّةً :

أَمَّا الْعَقْلِيَّةُ ، فَلا مَجَالَ لَهَا عِنْدَنَا فِى الأَحْكَامِ ؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهَا لا تَثْبُتُ إِلا بِالشَّرْعِ ، وَأَمَّا عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ ، فَلَهَا مَجَالٌ ؛ لأَنَّ حُكْمَ الْعَقْلِ فِى الْمَنَافِعِ الإِبَاحَةُ ، وَفِى الْمَضَارِّ الحَظْرُ .

وأَمَّا السَّمْعِيَّةُ : فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مَنْصُوصَةً ، أَوْ مُسْتَنْبَطَةً :

أَمَّا الْمَنْصُوصُ ، فَهُوَ : إِمَّا قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ يَصْدُرُ عَمَّنْ لا يَجُوزُ الخَطَأُ عَلَيْه ، وَالَّذِى لا يَجُوزُ الخَطَأُ عَلَيْهِ هُوَ اللهُ تَعَالَى ، وَرَسُولُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَمَجْمُوعُ الأُمَّةِ .

وَالصَّادِرُ عَنِ الرَّسُولِ وَعَنِ الأُمَّةِ : إِمَّا قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ ، وَالْفِعْلُ لا يَدُلُّ إِلا مَعَ الْقَوْلِ ، فَتَكُونُ الدِّلالَةُ الْقَوْلِيَّةُ مُقَدَّمَةً عَلَى الدِّلالَةِ الْفِعْلِيَّةِ .

وَالدِّلالَةُ الْقَوْلِيَّةُ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِى ذَاتِهَا ، وَهِىَ الأَوَامِرُ وَالنَّوَاهِى ، وَإِمَّا فِى عَوَارِضِهَا ، إِمَّا بِحَسَبِ مُتَعَلَّقَاتِهَا ، وَهِىَ الْعُمُومُ وَالخُصُوصُ ، أَوْ بِحَسَبِ كَيْفِيَّةِ دَلالَتِهَا وَهِىَ الْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ ، وَالنَّظَرُ فِى الذَّاتِ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّظَرِ فِى الْعَوَارِضِ ؛ فَلا جَرَمَ ، بَابُ الأَمْرِ وَالنَّهْىِ مُقَدَّمٌ عَلَى بَابِ الْعُمُومِ وَالخُصُوصِ .

ثُمَّ النَّظَرُ فِى الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ نَظَرٌ فِى مُتَعَلَّقِ الأَمْرِ وَالنَّهْىِ ، وَالنَّظَرُ فِى الْمُجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِ نَظَرٌ فِى كَيْفِيَّةِ تَعَلُّقِ الأَمْرِ وَالنَّهْىِ بِتِلْكَ الْمُتَعَلَّقَاتِ ، وَمُتَعَلَّقُ الشَّىْءِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى النِّسْبَةِ الْعَارِضَةِ بَيْنَ الشَّىْءِ وَبَيْنَ مُتَعَلَّقِهِ ؛ فَلا جَرَمَ قَدَّمْنَا بَابَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ ، عَلَى بَابِ الْمُجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِ ، وَبَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْهُ ، لا بُدَّ مِنْ بَابِ الأَفْعَالِ .

ثُمَّ هَذِهِ الدَّلائِلُ قَدْ تَرِدُ تَارَةً لإِثْبَاتِ الْحُكْمِ ، وَأُخْرَىٰ لِرَفْعِهِ ، فَلا بُدَّ مِنْ بَابِ النَّسْخِ ، وَإِنَّمَا قَدَّمْنَاهُ عَلَىٰ بَابِ الإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ ؛ لأَنَّ الإِجْمَاعَ لا يُنْسَخُ وَلا يُنْسَخُ بِهِ ، وَكَذَا الْقِيَاسُ ، ثُمَّ ذَكَرْنَا بَعْدَهُ بَابَ الإِجْمَاعِ .

ثُمَّ هَذِهِ الأَقْوَالُ وَالأَفْعَالُ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِهَا مَنْ لَمْ يُشَاهِدِ الرَّسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلا أَهْلَ الإِجْمَاعِ ، فَلا تَصِلُ إِلَيْهِ هَذِهِ الأَدِلَّةُ إِلا بِالنَّقْلِ، فَلا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ النَّقْلِ الَّذِى يُفِيدُ الْعِلْمَ ، وَالنَّقْلِ الَّذِى يُفِيدُ الظَّنَّ ، وَهُوَ بَابُ الأَخْبَارِ ، فَهَذِهِ جُمْلَةُ أَبْوَابِ أُصُولِ الْفِقْهِ بِحَسَبِ الدَّلائِلِ الْمَنْصُوصَةِ .

وَلَمَّا كَانَ التَّمَسُّكُ بِالْمَنْصُوصَاتِ ، إِنَّمَا يُمْكِنُ بِوَاسِطَةِ اللُّغَاتِ ، فَلا بُدَّ مِنْ تَقْدِيمِ بَابِ اللُّغَاتِ عَلَى الْكُلِّ .

وَأَمَّا الدَّلِيلُ الْمُسْتَنْبَطُ فَهُوَ الْقِيَاسُ .

فَهَذِهِ أَبْوَابُ طُرُقِ الْفِقْهِ .

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلالِ بِهَا فَهُوَ : بَابُ التَّرَاجِيحِ .

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا : فَالَّذِى يَنْزِلُ حُكْمُ اللهِ تَعَالَىٰ بِهِ ، إِنْ كَانَ

عَالماً ، فَلا بُدَّ لَهُ منَ الاجْتهَاد ، وَهُوَ بَابُ شَرَائط الاجْتهَاد ، وَأحكَام المُجْتَهِدِينَ ، وَإنْ كَانَ عَامِّيًا فَلا بُدَّ لَهُ منَ الاسْتفْتَاء ، وَهُوَ بَابُ المُفْتي وَالمُسْتَفْتي .

ثُمَّ نَختمُ الأبْوَابَ بِذِكْرِ أُمُورٍ اخْتَلَفَ المُجْتَهِدُونَ فِي كَوْنِهَا طُرُقاً إلَى الأحْكَامِ الشَّرْعِيَّة .

فَهَذِه أبْوَابُ أُصُولِ الفِقْه :

أوَّلُهَا : اللُّغَاتُ ، وَثَانيهَا : الأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، وَثَالثُهَا : العُمُومُ وَالخُصُوصُ ، وَرَابعُهَا : المُجْمَلُ وَالمُبَيَّنُ ، وَخَامسُهَا : الأفْعَالُ ، وَسَادسُهَا : النَّاسِخُ وَالمَنْسُوخُ ، وَسَابعُهَا : الإجْمَاعُ ، وَثَامنُهَا : الأخْبَارُ ، وَتَاسعُهَا : القِيَاسُ ، وَعَاشرُهَا : التَّرَاجِيحُ ، وَحَادي عَشْرَهَا : الاجْتهَادُ ، وَثَاني عَشْرَهَا : الاسْتفْتَاءُ ، وَثَالثَ عَشْرَهَا: الأُمُورُ الَّتي اخْتَلَفَ المُجْتَهِدُونَ في أنَّها ، هَلْ هِيَ طُرُقٌ للأحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ، أمْ لا ؟

حُكْمُ تَعَلُّمِ أُصُولِ الفِقْه

وَلْنَخْتمْ هَذَا الفَصْلَ بِذِكْرِ بَحْثَيْنِ :

الأوَّلُ : أنَّ تَحْصِيلَ هَذَا العِلْمِ فَرْضٌ ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْه أنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ الله تَعَالَى فِي الوَقَائعِ النَّازِلَة بِالمُكَلَّفِينَ وَاجبَةٌ ، وَلا طَرِيقَ إلَى تَحْصِيلهَا إلا بِهَذَا العِلْمِ ، وَمَا لا يَتَأدَّى الوَاجبُ المُطْلَقُ إلا بِهِ ، وَكَانَ مَقْدُوراً لِلْمُكَلَّفِ ، فَهُوَ وَاجبٌ .

وَإنَّمَا قُلْنَا : إنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ الله تَعَالَى وَاجبَةٌ ، للإجْمَاعِ عَلَى أنَّ المُكَلَّفَ غَيْرُ مُخَيَّرٍ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإثْبَات فِي الوَقَائعِ النَّازِلَة ، بَلْ لِلَّه تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقعَة ، أوْ فِي أكْثَرِ الوَقَائعِ ، أحْكَامٌ مُعَيَّنَةٌ عَلَى المُكَلَّف .

وَإِنَّمَا قُلْنَا : إِنَّهُ لا طَرِيقَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى إِلا بِهَذَا الْعِلْمِ ؛ لأَنَّ الْمُكَلَّفَ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامِّيا أَوْ لا يَكُونَ .

فَإِنْ كَانَ عَامِّيا : فَفَرْضُهُ السُّؤَالُ ؛ لِقَوْلِهِ : ﴿ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأَنْبِيَاءُ : ٧]. لَكِنْ لا بُدَّ مِنِ انْتِهَاءِ السَّائِلِينَ إِلَى عَالِمٍ ، وَإِلا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ ، وَعَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ فَحُكْمُ اللهِ تَعَالَى لا يَصِيرُ مَعْلُوماً .

وَإِنْ كَانَ عَالِماً ، فَالعَالِمُ لا يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْرِفَ حُكْمَ اللهِ تَعَالَى إِلا بِطَرِيقٍ ؛ لانْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الحُكْمَ بِمُجَرَّدِ التَّشَهِّي غَيْرُ جَائِزٍ ، وَلا مَعْنَى لأُصُولِ الْفِقْهِ إِلا تِلْكَ الطَّرِيقُ .

فَثَبَتَ أَنَّه لا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى ، إِلا بِأُصُولِ الْفِقْهِ .

وَأَمَّا بَيَانُ أَنَّ مَا لا يَتَأَدَّى الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلا بِهِ ، وَكَانَ مَقْدُوراً لِلْمُكَلَّفِ ، كَانَ وَاجِباً ، فَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ فِي بَابِ الأَمْرِ ، إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

الْبَحْثُ الثَّانِي : أَنَّهُ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ ؛ لأَنَّا سَنُقِيمُ الدَّلالَةَ ، إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى فِي بَابِ الْمُفْتِي وَالْمُسْتَفْتِي ، عَلَى أَنَّهُ لا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ بِأَسْرِهِمْ طَلَبُ الأَحْكَامِ بِالدَّلائِلِ الْمُفَصَّلَةِ ، بَلْ يَجُوزُ الاسْتِفْتَاءُ ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْعِلْمِ لَيْسَ مِنْ فُرُوضِ الأَعْيَانِ ، بَلْ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ ، وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

قال القرافي : قوله : « والفعل لا يدل إلا مع القول » .

يريد بالقول نحو قوله تعالى : ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ [الحشر : ٧] ونحوه ، فلولا ذلك لم يكن دليلاً علينا ، ولا لنا حجة بصورة الفعل .

قوله : « الدلالة القولية إما أن يكون النظر في ذواتها ، وهي الأوامر

والنواهى، أو عوارضها بحسب متعلقاتها ، وهى العموم والخصوص ، أو بحسب كيفية دلالتها ، وهى المجمل ، والمبين » عليه أسئلة ثلاثة :

الأول : أنه جعل مورد التَّقْسيم الدلالة ، والدلالة لا يقال لها : أمر ، ولا نهى ، بل الذى هو أمر ونهى الأدلة لا الدلالة ؛ فإن الأدلة هى الألفاظ ، والدلالة إشعارها بمدلولاتها .

الثانى : قوله : إن كان النظر فى ذاتها ، فهى الأوامر والنواهى يتخيل فى ذلك نحو قوله تعالى : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾ [التّوبة : ٥] فإنّ الدليل الأول بالذات هو قوله : « اقتلوا » وهو متعلق بعموم المشركين ، وهذا لا يتم به المقصود ؛ لأن الذوات ليس المقصود بها ذات اللفظة من حيث هى لفظة ، فإن الألفاظ بما تدل بالوضع لا بالذات ، وكما أن الأمر يدل بالذات ، فصيغة العموم ، وجميع الصيغ تدل بالوضع ، فلا فرق .

فإن قلت : العموم لا يكون دليلاً يفيد حكماً شرعياً ، بل لا يقع إلا متعلق الدليل ، وكلامه ليس فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ، بل فى الأدلة الشرعية .

قلت : قد يكون الدليل فى نفس العموم مثل قوله تعالى : ﴿ إنَّ المُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [النساء : ١٤٥] فإنه يدل على تحريم النفاق بما فيه من الوعيد ، وليس ثم أمر ولا نهى ، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ لا أجِدُ فِيْمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... ﴾ الآية [الأنعام : ١٤٥] ، يدل بعموم صيغة « ما » على عموم الحل فى جميع الذى أُوحى من غير أمر ولا نهى، وقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ [البقرة : ٢٩] يدل بعمومه على الإباحة ، وذلك كثير ، فليست الأدلة الشرعية منحصرة فى الأمر والنهى .

الثالث : على قوله : « كيفية دلالتها وهو المُجْمل والمبين » .

يرد عليه أَنَّ المجمل هو عديم الدلالة ، وإِذا عدمت الدلالة امتنع اتصافها بالكيفية ؛ لأن الكيفية صفة ، والصفة متعذرة عند عدم الموصوف ، والعدم لا يسمى كيفية .

قوله : « والنظر فى العموم والخصوص نظر فى متعلّق الأمرِ والنهى » .

قلت : قد تقدم أن العموم نفسه قد يكون دليلاً شرعيّاً ، ولا يكون متعلق الأمر والنهى .

قوله : النظر فى المجمل والمبين نظر فى كيفيةِ الأمر والنهى ، مع أنه جعل المجمل والمبين نظراً فى كيفية الدلالة ، فيلزم أن تكون دلالة الأمر هى نفس الأمر ، ودلالة الأمر غيره ؛ لأنها كيفية بينه وبين مدلوله ، فيتنافر قوله بسبب ذلك .

قوله : « تأخّر الإِجماع والقياس عن النسخ ؛ لأنهما لا ينسخان » .

معناه : أن النسخ إِنما ورد بعد الأوامر والنواهى والأفعال ؛ لأنها ترد لرفع الحكم وثبوته ، فالنسخ عارض من عوارضها يحسن ذكره بعدهما ؛ لأن عارض الشئ متأخر عنه ، ولما لم يكن النسخ يدخل فى هذين لم يكن عارضاً لهما فلم يذكر بعدهما ، فهذا وجه تأخيرهما عن النسخ ، ويرد عليه أنه ذكر فى « باب النسخ » أن القياس يتصور فيه النسخ .

وقوله : « وما لا يتم الواجب المطلق إِلا به فهو واجب » يحترز بقوله : «المطلق » عن الواجب الذى قيد فى أصل التكليف به بوجود سبب ، أو شرطٍ ، أو انتفاء مانع ؛ فإِن أسبابَ التكليف وشروطه ، وانتفاء موانعه لا تجب إِجماعاً ، فلا يجب تحصيل مِلْك النِّصَاب لتجب الزكاة ، ولا الإِقامة ليجب الصوم ، ولا دفع الدين لتجب الزكاة ، إِنما اختلف العلماء فيما

يتوقف عليه إيقاع المكلف به على الوجه المعتبر ، بعد تقرر التكليف يفرق بين قول السيد لعبده : إن نصبت السّلم فاصعد السطح ، وبين قوله : اصعد السطح ، ولم يذكر شيئاً آخر ، فيجب عليه النصب فى الثانى دون الأول .

وقوله : لله - تعالى - فى كل واقعة أو فى أكثرها حكم معين حسن الترديد باقٍ لاختلاف العلماء فى ذلك ، فمنهم من قال : لا تخلو واقعة من حكم ، ومنهم من قال : تخلو ، ومثلوا ذلك بالمتوسط مزرعة لغيره إن قعد فيها أفسد أو خرج منها أفسد ، فهل يرتفع الحكم الشرعى عنه لتعذره ؟ إذ يقال : حكم الله - تعالى - البقاء ترجيحاً بالاستصحاب ، حكاه الغزالى فى «المستصفى» ، وكذلك إذا سقط فى بئرٍ على صبيَةٍ ، إن بقى قتل بعضهم ، وإن انتقل قتل بعضهم ، ومن هذه النَّظائر ، فهذا سبب ترديده بصيغة « أو ».

« سؤال »

قال النَّقْشَوَانىُّ : لا يصح قوله : إن الفعل لا يدرك إلا بالقول ؛ فإن الأفعال قد تستقل بالدلالة ، إمَّا فى حق الله - تعالى - كما يدل فعله على صفات التأثير ، وإبقائه على العلم ، وإما فى حق رسول الله ﷺ ؛ فلأنه - عليه السلام - إذا قام وترك التشهد دل على عدم وجوبه ، وإن مسح بعض رأسه دل على عدم وجوب جميعه ، وإن صلى الوتر على الراحلة دل على عدم وجوبه ، ونظائره كثيرة .

جوابه : أما فى حق الله - تعالى - فلا يرد ؛ لأنه لم تبق دلالة الفعل مطلقاً، بل باعتبار الأحكام الشرعية ، وأما فى حق رسوله ﷺ ؛ فلأن الدلالة فى تلك الصور لم تكن من الفعل ، بل من الترك ؛ لأن الترك يدل على عدم وجوب المتروك ، فما استدللنا إلا بعدم الرجوع إلى التشهد ، وعدم الاستيعاب فى الرأس ، وعدم التوجه إلى الكعبة والنزول إلى الأرض .

فإن قلت : الترك كما يدل على عدم الوجوب ، فالفعل يدل على عَدَم التحريم ، فكلاهما دال ، فلا نخلص عن السؤال .

قلت : الدلالة فى الموضعين إنما جاءت من جهة أنه - صلى الله عليه وسلم - معصومٌ ، والمعصومُ لا يتصور منه فعل المحرم ، ولا ترك الواجب ، وأدلة العصمة سمعية ، فما دل الفعل إلا بالقول ، فاندفع السؤال عن الفعل والترك.

فإنْ قلت : استوى الفعل والقول فى أنهما لا يدلان على الأحكام الشرعية بذاتيهما ، بل لا بد للقول من الوضع ، ولا بد للفعل من القول ، فكلاهما محتاجٌ لغيره ، فلم يجعل أحدهما مقدماً على الآخر هاهنا ، وفى باب التعارض والترجيح .

قلت : مسلّم أنَّ كليهما مفتقرٌ إلى غيره ، لكن القول لا يحتاج للفعل ، بل الوضع ، والفعل يحتاج للقول ، ثم النزاع ، والنظر هاهنا إنما هو فى كون الفعل دالاً على حكم علينا لا على حكم عليه ، وعلى كونه يدل على عدم الوجوب ، والترك يدل على عدم التحريم ، إنما ذلك بالنسبة إلى النبى عليه الصلاة والسلام ، فلا يرد سؤالاً علينا .

« تنبيه »

هذا الفصل بعينه فى كتاب « المعتمد » ، لكن بلفظ أقرب من هذا للصواب، فقال : ينبغى أن ينظر فائدة الخطاب فى نفسه ، ثم يتكلم فى شمول تلك الفائدة وخُصُوصِهَا ، وإجمَالها ، وتفصيلها ، فيتقدم الأمر على النهى ، لتقدم الإثبات على النفى ، ثم يقدم الخصوص والعموم على المجمل والمبين ؛ لأن الكلام فى الظاهر أولى من الخفى ، ويقدم المُجْمل والمبين على الأفعال ؛ لأنهما من قبيل الخطاب ، وتقدم الأفعال على النسخ ؛ لأن النسخ يدخل الأفعال ويقع بها كالخطاب ، ويقدم النسخ على الإجماع ؛ لأن الخطاب مثبت الإجماع ، ويقدم الإجماع على القياس ؛ لأنه طريق صحة

القياس ، وتقدم هذه الأبواب على المفتى ، لأنه إنما يفتى بعد هذه الأبواب ، هذا كلام حسن ، وقال نحوه فى شرح كتاب « العمد » ، وفى « المعتمد » أحسن تلخيصاً ؛ لأنه صنعه بعده لنفسه ، وذلك شرح « للعمد » التى هى [1] كلام القاضى [2] شيخه .

* * *

(١) فى أ المعتمد الذى نفى .

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل ، القاضى أبو الحسن الهمدانى ، قاضى الرى وأعمالها ، وكان شافعى المذهب ، وهو مع ذلك شيخ الاعتزال، وله المصنفات الكثيرة فى طريقتهم وفى أصول الفقه ، قال ابن كثير : ومن أجل مصنفاته وأعظمها كتاب « دلائل النبوة » فى مجلدين ، أبان فيه عن علم وبصيرة جيدة . مات سنة ٤١٥ هـ .

انظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١٨٣/١ ، تاريخ بغداد : ١١٣/١١ ، شذرات الذهب : ٢٠٢/٣ ، ولسان الميزان : ٣٨٦/٣ ، الأعلام : ٤٧/٤ .

الْكَلامُ فِى اللُّغَات وَفيه تسْعَةُ أَبْوَابٍ

الْبَابُ الأَوَّلَ

فِى الأَحْكَامِ الكُلِّيَّة لِلُّغَاتِ

قال الرازى : أعْلَمْ أنَّ البَحْثَ إمَّا أنْ يَقعَ عَنْ مَاهيَّة الْكَلامِ ، أوْ عَنْ كَيْفيَّة دَلالَته ، ولَمَّا كَانَتْ دلالَتُهُ وَضْعيَّةً ، فَالْبَحْثُ إمَّا أنْ يَقَعَ عَنِ الْوَاضعِ ، أوْ عَنِ الْمَوْضُوعِ ، أوْ عَنِ المَوْضُوعِ لَهُ ، أوْ عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِى بِهِ يُعْرَفُ الْوَضْعُ .

قال القرافى : الكلام فى اللّغات : وهى جمع لُغة ، ولغة القومِ : هى ما اصطلحوا عليه من الألفاظ فى المقاصد مفرداً أو مركباً ، وأصل هذه المادة من الطبع ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : « **إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ ، وَالإِمَامُ يَخْطُبُ : أَنْصِتْ فَقَدْ لَغَوْتَ** » (١) .

---

(١) متفق عليه من رواية أبى هريرة - رضى الله عنه - أخرجه : البخارى فى الجامع الصحيح : ٢/ ٤١٤ فى كتاب الجمعة (١١) باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب . . . (٣٦) حديث (٣٩٤) ، ومسلم فى الصحيح : ٢/ ٥٨٣ فى كتاب الجمعة (٧) ، باب فى الإنصات يوم الجمعة فى الخطبة (٣) حديث (١١/ ٨٥١) ، وأخرجه أبو داود فى السنن : ١/ ٣٥٨ فى كتاب الصلاة ، باب الكلام والإمام يخطب (١١١٢)، والترمذى : ٢/ ٣٨٧ فى كتاب أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى كراهية الكلام والإمام يخطب حديث (٥١٢) ، وقال : « حديث أبى هريرة ، حديث حسن صحيح ، والعمل عليه عند أهل العلم » ، وأخرجه النسائى : ٣/ ١٨٨ فى الصلاة ، باب الإنصات للخطبة حديث (١٥٧٧) ، وأخرجه الدارمى : ١/ ٣٦٤ فى كتاب الصلاة ، باب =

أي : أتيت بكلام بعيد عن الصلاح ، وقال اللهُ تعالى : ﴿ لا يَسْمَعونَ فيْهَا لَغْواً وَلا تَأثِيماً ﴾ [الواقعة : ٢٥] ، أي : كلاماً لا منفعة فيه .

ومنه قول الشاعر [١] [الوافر] :

وَيَهْلِـكُ بيْنَهَا المَرئِيُّ لَغْواً   كَمَا أَلْغَيْتَ فِي الدِّيَةِ الجِوَارَا [٢]

أي : الجوار لا يعتد به فى إبل الدية .

= الاستماع يوم الجمعة عند الخطبة والإنصات ، وأخرجه أحمد فى المسند : ٢/ ٢٧٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٤٧٤ ، ٤٨٥ ، ٥١٨ ، ٥٣٢ ، من طرق عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة مرفوعاً به ، وأخرجه مالك فى الموطأ : ١/١٠٣ فى كتاب الجمعة ، باب ما جاء فى الإنصات يوم الجمعة ... (٦) ، وأخرجه ابن ماجه :١/ ٣٥٢ فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فى الاستماع للخطبة ... حديث (١١١٠) ، وأخرجه الشافعى فى المسند كما فى الترتيب : ١/ ١٣٧ فى كتاب الصلاة ، باب فى صلاة الجمعة حديث (٤٠٤) ، (٤٠٥) ، وأخرجه عبد الرزاق فى المصنف (٥٤١٤) ، والطحاوى فى شرح معانى الآثار : ١/ ٣٦٧ ، وأخرجه الحميدى فى مسنده : ٢/٤٢٨ ، حديث (٩٦٦) ، وانظر تلخيص الحبير : ٢/ ٦٠ ، ومشكاة المصابيح (١٣٨٥) .

(١) هو غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود العدوى ، من مضر ، أبو الحارث ، ذو الرمة : شاعر من فحول الطبقة الثانية فى عصره . قال أبو عمرو بن العلاء : فتح الشعر بامرىء القيس ، وختم بذى الرمة ، كان أكثر شعره تشبيباً وبكاء أطلال ، يذهب فى ذلك مذهب الجاهليين ، وكان مقيماً بالبادية يحضرُ إلى اليمامة والبصرة كثيراً، وامتاز بإجادة التشبيه . ولد سنة ٧٧ هـ ، وتوفى بأصبهان ، وقيل : بالبادية سنة ١١٧هـ.

انظر : وفيات ١ : ٤٠٤ ، الشعر والشعراء ص ٢٠٦ ، الأعلام : ٥/ ١٢٤ .

(٢) البيت لذى الرمَّة فى ديوانه ص ١٣٧٩ ؛ وشرح الأشمونى : ٣/ ٧٣٨ ؛ وشرح المفصل : ٦/ ٨ .

ولما كانت للألفاظ أصوات تخرج من الفم كأنه يلقيها ، ويطرحها ، ولذلك سمى الكلام لفظاً من قولهم : لفظ البحر كذا إذا طرحه ، فكأن الفم يطرح الحروف والأصوات .

* * *

النَّظَرُ الأَوَّلُ
فى الْبَحْثِ عَنْ مَاهيَّةِ الْكَلامِ

قال الرازى : اعْلَمْ أَنَّ لَفْظَةَ الْكَلامِ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ - منَّا - تُقَالُ بِالاشْتِرَاكِ عَلَى الْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ ، وعَلَى الأَصْوَاتِ الْمُتَقَطِّعَةِ الْمَسْمُوعَةِ .

والمَعْنَى الأَوَّلُ مِمَّا لا حَاجَةَ فِى أُصُولِ الفِقْهِ إِلَى البَحْثِ عَنْهُ ، إِنَّمَا الَّذِى نَتَكَلَّمُ فيه القِسْمُ الثَّانِى : فَقَالَ أَبُو الحُسَيْنِ : الْكَلامُ هُوَ الْمُنْتَظِمُ مِنَ الحُرُوفِ الْمَسْمُوعَةِ الْمُتَمَيِّزَةِ الْمُتَوَاضَعِ عَلَيْهَا ، وَرُبَّمَا زِيدَ فِيهِ ، فَقِيلَ : إِذَا صَدَرَ عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ .

أَمَّا قَوْلُنَا : « الْمُنْتَظِمُ » فَاعْلَمْ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى الأَجْسَامِ ؛ لأَنَّ النِّظَامَ هُوَ التَّأْلِيفُ ، وَذَلِكَ لا يَتَحَقَّقُ إِلا فِى الأَجْسَامِ ، وَلَكِنَّ الأَصْوَاتَ الْمُتَوَالِيَةَ عَلَى السَّمْعِ شُبِّهَتْ بِهَا ، فَأُطْلِقَ لَفْظُ الْمُؤَلَّفِ وَالْمُنْتَظِمِ عَلَيْهِ ؛ مَجَازاً .

وَقَوْلُنَا : « مِنَ الحُرُوفِ » : احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ الحَرْفِ الْوَاحِدِ ؛ فَإِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: أَقَلُّ الكَلامِ حَرْفَانِ : إِمَّا ظَاهِراً ، وَإِمَّا فِى الأَصْلِ ؛ كَقَوْلِنَا : قِ ، شِ ، عِ ، فَإِنَّهُ كَانَ فِى الأَصْلِ : قِى ، وَشِى ، وَعِى ؛ وَلِهَذَا يُرْجَعُ فِى التَّثْنِيَةِ إِلَيْهِ ، فَيُقَالُ : قِيَا ، شِيَا ، عِيَا ، إِلا أَنَّهُ أَسْقَطَ اليَاءَ لِلتَّخْفِيفِ .

وَقَوْلُنَا : « الْمَسْمُوعَةُ » احْتِرَازٌ عَنْ حُرُوفِ الْكِتَابَةِ ، وَقَوْلُنَا : « الْمُتَمَيِّزَةُ » : احْتِرَازٌ عَنْ أَصْوَاتِ كَثِيرٍ مِنَ الطُّيُورِ ، وَقَوْلُنَا : « الْمُتَوَاضَعُ عَلَيْهَا » : احْتِرَازٌ عَنِ الْمُهْمَلاتِ .

وَقَوْلُنَا : « إِذَا صَدَرَ عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ » : احْتِرَازٌ عَمَّا إِذَا صَدَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ

حُرُوفِ الكَلِمَةِ عَنْ قَادِرٍ آخَرَ ، نَحْوُ : أَنْ يَتَكَلَّمَ أَحَدُهُمْ بِالنُّونِ مِنْ « نَصَرَ » ، وَالثَّانِي بِالصَّادِ ، وَالثَّالِثُ بِالرَّاءِ ، فَإِنَّ ذَلِكَ لا يُسَمَّى كَلاماً .

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الحَدَّ يَقْتَضِي أَمْرَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : كَوْنُ الكَلِمَةِ المُفْرَدَةِ كَلاماً ، وَهُوَ قَوْلُ الأُصُولِيِّينَ .

وَالنُّحَاةُ أَجْمَعُوا عَلَى فَسَادِ ذَلِكَ ، وَقَالُوا : إِنَّ لَفْظَ الكَلامِ مَخْصُوصٌ بِالجُمْلَةِ المُفِيدَةِ ، وَنَقَلُوا أَيْضاً فِيهِ نَصاً عَنْ سِيبَوَيْهِ ، وَقَوْلُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي المَبَاحِثِ اللُّغَوِيَّةِ رَاجِعٌ عَلَى قَوْلِ غَيْرِهِم .

الثَّانِي : أَنَّ قَوْلَهُ : « أَقَلُّ الكَلامِ حَرْفَانِ : إِمَّا ظَاهِراً أَوْ فِي الأَصْلِ » يُشْكِلُ بِلامِ التَّمْلِيكِ ، وَبَاءِ الإِلْصَاقِ ، وَفَاءِ التَّعْقِيبِ ؛ فَإِنَّهَا أَنْوَاعُ الحَرْفِ الَّذِي هُوَ قَسِيمُ الاِسْمِ ، وَكُلُّ حَرْفٍ كَلِمَةٌ ، وَكُلُّ كَلِمَةٍ كَلامٌ ، مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ .

فَإِنْ قُلْتَ : الحَرَكَةُ فِي الحَقِيقَةِ حَرْفٌ ، فَإِذَا ضُمَّتِ الحَرَكَةُ إِلَى الحَرْفِ ، كَانَ المَجْمُوعُ مُرَكَّباً .

قُلْتُ : هَذَا عَلَى بُعْدِهِ لَوْ قَبِلْنَاهُ ، بَقِيَ الإِشْكَالُ بِاليَاءِ مِنْ غُلامِي ، وَنُونِ التَّنْوِينِ ، وَلامِ التَّعْرِيفِ ؛ فَإِنَّهَا حُرُوفٌ مُفْرَدَةٌ خَالِيَةٌ عَنِ الحَرَكَاتِ ، وَهِيَ مُفِيدَةٌ .

فَالأَوْلَى أَنْ نُسَاعِدَ أَهْلَ النَّحْوِ ، وَنَقُولَ : كُلُّ مَنْطُوقٍ بِهِ دَلَّ بِالاصْطِلاحِ عَلَى مَعْنًى فَهُوَ كَلِمَةٌ .

فَهَذَا يَتَنَاوَلُ الحَرْفَ الخَالِيَ عَنِ الحَرَكَةِ ، وَالحَرْفَ المُتَحَرِّكَ ، وَالمُرَكَّبَ مِنَ الحُرُوفِ .

وَأَمَّا الكَلامُ فَهُوَ : الجُمْلَةُ المُفِيدَةُ ، وَهِيَ : إِمَّا الجُمْلَةُ الاسْمِيَّةُ كَقَوْلِنَا : زَيْدٌ

قَائِمٌ، أَو الْفِعْلِيَّةُ ؛ كَقَوْلِنَا : قَامَ زَيْدٌ ، وَإِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُمْلَتَيْنِ ، وَهِيَ الشَّرْطِيَّةُ ؛ كَقَوْلِكَ : إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً ، فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ .

قَالَ ابْنُ جِنِّي : الْكَلامُ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِه كَلاماً تَارَةً بِالنُّقْصَانِ ، وَتَارَةً بِالزِّيَادَةِ : أَمَّا بِالنُّقْصَانِ ، فَإِذَا قُلْتَ : « قَامَ زَيْدٌ » ثُمَّ أَسْقَطْتَ اسْمَ زَيْدٍ ، وَاقْتَصَرْتَ عَلَى مُجَرَّدِ قَوْلِكَ : « قَامَ » لَمْ يَبْقَ كَلاماً .

وَأَمَّا بِالزِّيَادَةِ ، فَإِنَّكَ إِذَا أَدْخَلْتَ عَلَى تِلْكَ الْجُمْلَةِ صِيغَةَ الشَّرْطِ ، حَتَّى صَارَتْ هَكَذَا : « إِنْ قَامَ زَيْدٌ » فَإِنَّهُ لأَجْلِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ ؛ خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ كَلاماً ؛ لأَنَّهُ لا يَكُونُ مُفِيداً مَا لَمْ يُضَمَّ إِلَيْهِ غَيْرُهُ .

قال القرافى : قوله : لفظ الكلام مشترك بين الأصوات والكلام النفسانى فيه ثلاثةُ مذاهب :

قيل : حقيقة فى اللسانى ؛ لأنه المتبادر للفهم عند قولنا : تكلم فلان ، أو لم يتكلم ، وقيل : فى النفسانى كقول الأخطل [1] [الكامل] :

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلا [2]

وقيل : هو مشترك بينهما ، وهو المشهور كما حكاه ، وكذلك إمام

---

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو ، من بنى تغلب ، أبو مالك: شاعر ، مصقول الألفاظ ، حسن الديباجة ، فى شعره إبداع ، اشتهر فى عصر بنى أمية بالشام ، وأكثر من مدح ملوكهم ، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم : (جرير والفرزدق والأخطل) ، نشأ على المسيحية ، فى أطراف الحيرة (بالعراق) ، تهاجى مع جرير والفرزدق ، كان معجباً بأدبه ، تيَّاهاً ، كثير العناية بشعره ، ولد سنة ١٩ هـ ، وتوفى سنة ٩٠ هـ .

ينظر : الشعر والشعراء ص ١٨٩ ، شرح شواهد المغنى ص ٤٦، الأعلام: ٥/ ١٢٣ .

(٢) البيت ليس فى ديوانه وهو منسوب له فى الدر المصون : ١/ ٢٦٥ بتحقيقنا ، وينظر شرح المفصل لابن يعيش : ١/ ٢١ ، شذور الذهب ص ٢٨ .

الحرمين جمعاً بين المدركين ، وهذا الخلاف ليس خاصًا بلفظ الكلام ، بل وكل ما يتعلق به من الأمر والنهي ، والخبر والتصديق ، والتكذيب ونحو ذلك من عوارض الكلام .

وقوله : « والمعنى الأول يعنى النفسانى لا حاجة فى أصول الفقه للبحث عنه » .

معناه : لا حاجة فى البحث عن إثباته ، وإلا فلا بد من تصوره حتى يعتقد أن اللفظ موضوع للطلب النفسانى ، وأن أصول الفقه كله إنما هو أدلة الأحكام كلها من الكلام النفسانى ، فلا بد من تصوره فى جميع هذه المدارك لكن التصديق به إنما يستفاد من علم أصول الدين (1) .

قوله : « وقولنا : من الحروف احترزنا به عن الحرف الواحد » لا يستقيم ؛ لأن الحرف الواحد يصدق عليه أنه من الحروف ، بل إنما يستقيم الاحتراز بقوله : المنتظم فإنَّ الانتظام فى الحرف الواحد محال أو يغير عبارته ، ويقول: هو الحروف المنتظمة .

وأما إذا قال : المنتظم من الحروف حصل الاحتراز بالمنتظم لا بقوله من الحروف ، ثم استشهاده بقول العرب : « قِ عِ شِ » يبطل كلامه ، فإن الحروف الأصلية لم ينطقْ بها ، وما لم ينطق به كيف يوصف بأنه منتظم مع المسموع ؟ بل ينبغى له على هذا التقدير أن يقول : المنتظم من الحروف إلى آخره ، ثم يزيد فى الحد ظاهراً أو فى الأصل ، وقول العرب : وأصله وَقَى يقى

---

(1) هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان : أحدهما : ما يقصد به نفس اعتقاده كقولنا : الله عالم قادر سميع ، وتسمى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية ، وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها .

والآخر : ما يقصد به العمل كقولنا : الوتر واجب ، والزكاة فريضة ، وتسمى هذه الأحكام عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية ، وقد دون علم الفقه .

حذفت الواو من أوله فى المضارع لوقوعها بين ياء وكسرة ، وحذفت الياءُ من آخره علامة الجزم بالأمر ، فبقيت القاف وحدها ، وكذلك وشى يشى ، ووعى يعى من الوعى ، والوشى الذى هو الرونق ، ووشى الثوب علمه ، ومنه الواشى ؛ لأنه يزين الكلام عند من يشى إليه ، ووعى من الوعى ، وهو الضبط ، ومنه وعيت كلامك إذا فهمته جيداً ، وكذلك « فِ » من الوفاء ، و« لِ » من الولاء ، ومنه قول النحاة فى ألغازهم [الوافر] :

أَقُولُ لِخَالِدًا يَا عَمْرُو لَمَّا ... عَلَتْ نَابِى السُّيُوفُ المُرهَفَاتُ

فيظهر للسامع فى لِ زيداً أنه حرف جر ونصب به فيشكل ، ويفهم من قولهم: بالسيوف جاراً ومرفوعاً ، وإنما مرادهم أنه أمر عمراً أنْ يلى زيداً فى صف القتال أى : يكون بجنبه لما علت ناب هذا القائل السيوف أى علت رأسه ، وهو كثير فى الأفعال المعتلة الأول والآخر ، وإنما رجعت الياء فى تثنية الفاعل ، فقيل : عيا وليا ؛ لأن الياء إنما حذفت ليكون حذفها علامة للوقف ، فإذا حصلت تثنية الفاعل صار علامة الوقف حذف النون ؛ لأنها علامة الجزم فى خمسة أمثلة : تفعلان ، ويفعلان، وتفعلون ، ويفعلون وتفعلين ، وأصل عيا عيان ، وكذلك بقيتها .

وقوله : « سقطت الياء للتخفيف » عبارة فيها بعد عن اصطلاح النحاة ؛ فإن مَا حذفه مقصود للدلالة على الجزم والنصب أو لغيره لا يقال فيه : تخفيف ، إنما يقال : حذف للتخفيف إذا حذف الشيءُ لا لمقصد يخصه ، كما حذف التنوين والنون من اسم الفاعل إذا أضيف لما فيه لام التعريف ، نحو : زيد ضاربُ عمروٍ غداً ، أو الزيدون ضارِبُو عمروٍ غداً .

وقوله : « قولنا : المتميزة احترازاً عن كثير من أصوات الطيور » لا يتم ؛ لأن الطير إنما يفسر الحروف كما يحكى عن « الدرة » [1] ، وغيرها ، أو لا

---

(١) الدرَّة : بضم الدال المهملة الببغاء ، حكى الشيخ كمال الدين جعفر الأدفوى فى كتابه « الطالع السعيد » فى ترجمة محمد بن محمد النصيبى القومى الفاضل المحدث =

يفسرها ، كما يقال عن الهدهد : يقول فى صياحه : كذا سبب ، والقُمْرِىُّ يقول فى صياحه : اذكروا ربكم ، وغير ذلك .

والأول لا حاجة للاحتراز عنه ، فإِنه عند العرب متكلم ، ونطقه كلام ، وأجزاؤه حروف .

والقسم الثاني : لا يصدق أنه نطق بحرف ، بل السامع يتوهم فى ذلك المسموع أموراً يمكن أن تفسر بحروف لا أنها حروف ، ولا يتناولها لفظ الحروف لغةً ، فلا يحتاج إِلى إخراجها بهذا القيد ، فيكون هذا القيد حشواً لا يليق بالحدود .

وقوله : وقولنا : « المتواضع عليها » احترازاً من المهملات فى غاية الإِشكال؛ لأن هذا القيد يخرج الكلام كله من حد الكلام ، وذلك أَنَّ العرب وضعت «قاف » مثلاً للحرف الأول من قال ، و« ألفاً » للثانى منه ، و« لاماً » للثالث منه ، وكذلك بقية حروف ألف ، باء ، تاء ، ثاء ، الثمانية والعشرون .

قال صاحب « الكشاف » : ومن حكمة هذه المواضع أَنَّهم جعلوا مسمى كل اسم فى أوله إِلا الألف ما أمكن جعله فى أول اسمه ؛ لأنه ساكن ، والابتداء بالساكن متعذر ، فعوضوه بما يشاكله وهو الهمزةُ ، وقال :ليست مركبة من قاف وألف ولام وإِلا كان قال : تسعة أحرف ، فإِن كل واحد منها ثلاثة أحرف وإِنما ركبت العرب « قال » من مسميات هذه الأَحرف لا منها ، فظهر حينئذ أن الكلام كله إنما هو مركب من مسميات الحروف ، وتلك المسميات لم تضع العرب واحداً منها لشئ بل المجموع .

قال : هو الموضوع، أما كل حرف منه فلا، فحينئذ الكلام إِنَّما هو مركب

= الأديب أَنَّهُ أخبره أَنَّهُ حضر مَرَّةً عند عز الدين بن البصراوى الحاجب بقوص ، وكان له مجلس يجتمع فيه الرؤساء والفضلاء والأدباء ، فحضر الشيخ على الحريري ، وحكى أَنَّهُ رأى دُرة تقرأ سورة « يس » ، فقال النصيبى : وكان غراب يقرأ سورة السجدة ، فإذا جاء إلى محلِّ السجدة سجد ويقول : سجد له سوادى ، واطمأن بك فؤادى .

ينظر : حياة الحيوان : ١/ ٣٠٥ .

من الحروف المهملة لا من الموضوعة ، فخرج جميع الكلام عن حد الكلام، فيبطل الحد ضرورة لاشتراطه الوضع وعدم الإهمال والواقع الإهمال ، فإن قلت : أحمل قوله : المهملة على أنها أهملت أن توضع لها لا أنها أهملت أنْ توضع فى نفسها ، ولا شك أنَّ الحروف منها ما وضع لها كما تقدم ، ومنها ما لم يوضع له كالحَرْف المركب من الباء والفاء فى نحو : أغرافيا الذى عرفه الناس ، وقالوا : جغرافياً ، والمركب من الجيم والشين فى نحو : نفشوانى ، فصيرت السين جيماً كما صيرت الفاء فى المثال الأول باءً ونحو ذلك ، وقد انتهت أوضاع العرب كما حكاه الزَّمَخْشَرِيُّ فى «المفصّل» وغيره إلى نَيِّفٍ وثلاثين حرفاً وضعت لها ، منها مشهور فى الاستعمال وهو الثمانية والعشرون ، ومنها قليل الاستعمال نحو : التى بين القاف والكاف ، وهو مبسوط فى كتب النحو .

وأخبر بعض المؤرخين أن بعض الطوائف لا يتكلمون إلا بتسعة أحرف فيقولون : خل أخمر بالخاء فيهما ، ويسقطون الحاء المهملة ، وعلى هذه الطريقة يستقيم كلامه .

قلت : المُتَبادِر إلى الفهم من المهملة هو أنها لم توضع ، وإرادة مثل هذا فى الحد إلغاز ، وتحديد بما لا يفهم فلا يجوز ، سلمنا أنه لا يخفى وأنه يتبادر للفهم ، لكن لا نسلمَ أن تلك الحروف ما وضع لها ، بل وضعوا للفاء فى المثال الأول باء مشرباً فاء ، ووضعوا جيماً فى المثال الثانى مشرباً سين ، وبالجملةِ فهذا الموضوع - كما ترى - عَوِيْصٌ .

قوله : « وقولنا : إذا صدرت عن قادر واحد احترزنا عن صدور كل حرف من قادر » ، يرد عليه أنَّ هذا يمنع أنْ يسمى منتظماً ، بل هو مفترق ، فقد خرج بقيد الانتظام ، ثم اشتراط القادر يصير الحد غير جامع ؛ فإن القادر لا يتصوّر [إلا] (١) فى حى له إرادة وقدرة ، والكلام قد يحصل من

---

(١) سقط فى الأصل

الجماد، فإن الأصوات والحروف لا يشترط فيها الحياة ، فإنها رياح تنضغط فى مجار ، وهذا المفهوم يتأتّى فى الجماد .

وقد أخبرت عن القاضى الفاضل [(١)] وزير الملك الناصر صلاح الدين ، أنه جاءه رجل فقال له : عندنا صنم يتكلم ، فذهب إليه معه ، فوجد صنماً من رخام أحمر قد أتى عليه الرمل إلا رأسه وهو ساكت .

فقال له الفاضل : ما له لا يتكلم ؟ فقال له : تريد ذلك ؟ فقال : نعم ، فوضع الرجل إصبعه على ثقب فى وسط رأسه ، والريح يخرج منه خروجاً شديداً ، فمنع الريح من الخروج حتى تغمّر باطن الصنم به ، ثم فتح ذلك الثقب ، فشرع الريح يخرج ، وجَعَلَ الصنم يقول : هاتان المدينتان كانتا لشداد وشديد ابنى عاد ، ماتا وصارا إلى التراب ، من ذا الذى يبقى عَلَى الْحَدَثَانِ ؟ وطول فى الحدثان تطويلاً شديداً حتى فرغ الريح من جوفه ، ثم أعاد سَدّ ذلك الثقب ، فأعاد القول بعينه مراراً ، وهو لا يزيد على ذلك ، ولا ينقص ، وسر ذلك أنّ الكلام أصله الريح ، الذى هو النفس ، فإذا ضغطه الإنسان حدث الصوت من غير حرف ، فإن قطع ذلك الصوت فى مقطع مخصوص حدث الحرف المناسب لذلك المقطع ، فصار الصوت عارضاً للنفس ، والحرف عارضاً للصوت ، لكن يشترط فى المجرى ملوسة خاصّة وصقال خاص ، فإنْ تغير بطل الكلام ، ألا ترى أن الإنسان إذ خشن حلقه

---

(١) عبد الرحيم بن على بن الحسن بن الحسين بن أحمد بن الفرج بن أحمد ، القاضى الفاضل ، محيى الدين ، أبو على بن القاضى الأشرف أبى الحسن العسقلانى المولد ، المصرى المنشأ ، صاحب العبارة والبلاغة ، والفصاحة والبراعة . ولد سنة ٥٢٩هـ ، وكان كاتباً ومشيراً لصلاح الدين الأيوبى ، وذكر القاضى ابن خلكان أنه بلغت مصنفاته وتعليقاته فى فن الإنشاء نحواً من مائة مجلدة ، واقتنى من الكتب ما ينيف على مائة ألف مجلدة . مات سنة ٥٩٦ هـ .

ينظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ٢/ ٣٠ ، وفيات الأعيان : ٢/ ٣٣٣ ، النجوم الزاهرة : ٦/ ١٥٦ ، وكشف الظنون : ٢/ ١٠١٦ ، شذرات الذهب : ٤/ ٣٢٤ ، العبر: ٤/ ٢٩٣ ، الأعلام : ٤/ ١٢١ ، كتاب الروضتين : ٢/ ٢٤١ .

بكثرةِ الصياح انقطع كلامه ، أو بكثرة الرطوبة كما فى النزلات الباردة انقطع كلامه أيضاً ، فمن استطاع أنْ يصنع مجرى على هذه الصورة تأتى له أن يتحيل على هذا الكلام من الجماد ، فعامل هذا الصنم صنع هذا المجرى ، وسلط عليه الريح من مكان ينزل منه ، ويخرج من رأس هذا الصنم ، وإذا سد الثقب انبعث الهواء فى ذلك المجرى المصنوع ، فإذا فتح الثقب شرع الهواء يخرج من ذلك المجرى ، ويتقطع فى مقاطع وضعت فيه ، فتحدث حروف فى تلك المقاطع ، فوضع فى ذلك الصنم مقاطع حروف تلك الكلمات فقط .

وكذلك بلغنى أنَّ الملك الكامل [1] وضع له شمعدان ، كلما مضى من الليل ساعة انفتح باب منه ، وخرج منه شخص يقف فى خدمة السلطان ، فإذا انقضت عشر ساعات طلع شخص على أعلى الشمعدان وقال : صبَّح اللهُ السلطان بالسعادةِ ، فيعلم أن الفجر قد طلع ، وعملت أنا هذا الشمعدان ، وزدت فيه أن الشمعة يتغير لونها فى كل ساعة ، وفيه أسدٌ تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد ، ثم إلى الحُمْرَةِ الشديدةِ فى كل ساعةٍ لهما لون ، فيعرف التنبيه فى كل ساعةٍ ، وتسقط حصاتان من طائرين ، ويدخل شخص ، ويخرج شخص غيره ، ويغلق باب ويفتح باب ، وإذا طلع الفجر طلع شخص على أعلى الشمعدان وإصبعه فى أُذنه ، يشير إلى الأذان ،

---

(١) محمد (الملك الكامل) ، بن محمد « العادل » بن أيوب ، أبو المعالى ، ناصر الدين : من سلاطين الدولة الأيوبية ، كان عارفاً بالأدب ، له شعر وسمع الحديث ورواه . ولد بمصر وأعطاه أبوه الديار المصرية فتولاها مستقلاً بعد وفاته سنة (٦١٥هـ) وحسن سياسته فيها ، اتجه إلى توسيع نطاق ملكه حتى امتلك الديار الشامية . ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٥ هـ .

ينظر : الوافى ١ : ١٩٣ ، ابن الأثير ١٢ : ١٢٦ ، الأعلام : ٢٨/٧ .

غير أنى عجزت عن صنعة الكلام ، وصنعت أيضاً صورة حيوان يمشى ويلتفت يميناً وشمالاً ويصفر ولا يتكلم .

وبالجملة فاتفق العقلاءُ علي أن الأصوات لا تفتقر للحياةِ ، وإذَا نطق الجماد بالكلام فهو كلام عند العرب ، ولم يندرج فى الحد .

قوله : « واعلم أنَّ هذا يقتضى أن [تكون] الكلمةُ المفردة كلاماً » ممنوع بل بعض ما هو كلمة كلام ، فإن من جملة الكلمات حروف المعانى البسيطة نحو: كاف التشبيه ، ولام التمليك ، ونحوهما ، غير مندرج فى حده ؛ لأنه اشترط تعدد الحروف .

قوله : « أجمع الأُصوليون على فساده ، وقالوا : الكلام الجملة المفيدة ، ونقلوا فيه نصاً عن سيبويهِ ، وقول أهل اللغة فى المباحث اللغوية مقدم على غيرهم » .

هذا الكلام يشعر بأن التفسيرين أريد بهما الكلام اللغوى لقوله فى المباحث اللغوية : ورأيت أكثر من رأيته من فضلاءِ النُّحَاةِ يقول : إنَّ قول النحاة : إن الكلام هو الجملة المفيدة ، هو حده فى الاصطلاح لا فى اللغة ، وعلى هذا لا يتجه كلامه أن قولهم مقدم ؛ لأنه لا تعارض حينئذ ؛ فإنَّ أحدهما لغوى والآخر اصطلاحى ، ولا يتجه قوله : إن النُّحاة أجمعوا على فساده ، فإنَّ القوم حينئذٍ اصطلحوا اصطلاحاً لأنفسهم ، ولم يتعرضوا لفساد اللغوى ألبتة، وبعض النحاة يقول : التفسيران للمسمى اللغوى ، وكذلك حكاه ابن بُرْهَان فى كتاب « الأوسط » .

قال أبو البقاء [1] القولين عن اللُّغَوى ، وحكى أنَّ غير المفيد سُمِّى كلاماً

---

(١) عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبرى البغدادى ، أبو البقاء ، محب الدين ولد ٥٣٨ هـ ، عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب ، أصيب فى صباه بالجدرى فعمى ، من كتبه : شرح ديوان المتنبى ، التبيان فى إعراب القرآن ، الترصيف فى التصريف وغيرها . توفى سنة ٦١٦ هـ .
=

عن شِرْذِمَةٍ قَليلةٍ من النحاةِ ، ويحتج لذلك أنَّ الكلام مشتق من الكلام بكسر الكاف التى هى الجراح ، ووجه الاشتقاق أنَّ الجراح منها ضار كالجراح المفسدة ، ونافع كالفصاد (١) عند الحاجة ، وكذلك الكلام المفيد منه نافع سار، ومنه مؤذٍ ضار ، وهو احتجاج حسن ، وهو على هذا يتجه كلام المصنف اتجاهاً قويا .

وأعجبنى قول القائل فى هذا الاشتقاق [الطويل] :

دَعِ الكِبْرَ وَاجْنَحْ لِلتَّوَاضُعِ تَسْتَمِلْ ... جِبَابَ مَنِيعِ الوُدِّ صَعْبٍ مَرَامِهِ

وَدَاوِ بِلِينٍ مَا جَرَحْتَ بِغِلْظَةٍ ... وَطِيبُ كَلامِ المَرْءِ طِبٌّ كِلامِهِ

فجمع بين الكَلام والكِلام والطيبِ والطِّبِّ .

وقوله : « إن حده يبطل بلام التمليك ؛ وياء الإضافة ، ونحوها » ممنوع فإنه ما التزم أنَّ كل كلمة كلام ، بل تعرض لحد الكلام فقط ، فكل ما تناوله حده يلزمه أنْ يسمى كلاماً ومالا فلا ، والحروف البسيطة لم يتناولها حده لاشتراطه العدد فى الحروف ، فلا يندرج .

وقوله : « فإن قلت : الحركة فى الحقيقة حرف » .

هذا السؤال له مستند من جهة اللغة ، فإنَّ النحاة قد قالوا : إن الثلاثى الساكن الوسط ينصرف ، والثلاثى المحرك الوسط نحو سَقَر لا ينصرف لقيام

= ينظر : نكت الهميان ص ١٧٨ ، الوفيات ١ : ٢٦٦ ، بغية الوعاة ص ٢٨١ ، ابن الوردى ٢ : ١٣٨ ، آداب اللغة ٣ : ٤٢ ، الأعلام : ٤/ ٨٠ .

(١) الفصدُ من فَصَدَ العِرْقَ فَصْداً ، وفِصاداً : شقَّه ، ويقال : فصد المريضَ : أخرج مقداراً من دم وريده بقصد العلاج ، وفصد الناقة : شقَّ عروقها ليستخرج دَمَها فيشربه ؛ وذلك عند القحط .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦٩٧ ، لسان العرب : ٥/ ٣٤٢٠ .

حركة وسطه مقام الحرف الرابع ، وكذلك نَصُّوا عليه فى فروع فى باب النسب، ثم جوابه عن هذا السؤال مندفع بما تقدم فى تحقيق الحد .

وقوله : « كل منطوق به دال بالاصطلاح على معنى » .

فكلامه [(١)] يقتضى اندراج الكلام فى حد الكلمة ؛ لأن الجملة المفيدة منطوق به دل بالاصطلاح على معنى ، وورود هذا السؤال يتوقف على تحرير قاعدة تأتى إنْ شاء الله فى باب المَجَاز المركب : هل هو عقلى أم لا ؟ ، وهى أن العرب هل وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهو الحق أمْ لا ؟ فعلى تقدير عدم وضعها المركبات يندفع السؤال ؛ لأن الكلام حينئذٍ ما دل بالاصطلاح .

وقوله : « بالاصطلاح » احتراز عن المهملات ، فإنَّها تدل بالعقل على أن الناطق بها جسم وممكن إلى غير ذلك ، ولا تسمى كلمة ؛ لأن المهمل لا يصدق عليه أنه اسم ، ولا فعل ، ولا حرف ، وما سلب عنه الثلاثة لا يكون كلمة فى اصطلاحهم ؛ لحصرهم الكلمة فى الأقسام الثلاثة ، بل يجرى ذلك مجرى الأصوات .

وقوله : « وأما الكلام فهو الجملة المفيدة » عليه سؤالان :

السؤال الأول : أنه لم يذكر الاصطلاح ، فيرد عليه المهملات ؛ فإنَّها جملة مفيدة كما تقدم ، وليست كلاماً .

السؤال الثانى : أنَّ الجملة تصدق على الكلمة ؛ لأنها جملة حروف ، وهى غير مفيدة تصور مسماها ، فتندرج الكلمة فى حد الكلام ، كما اندرج الكلام فى حد الكلمة .

فإن قلت : الجملة فى اصطلاح النحاة لا تصدق على الكلمة ، وهو يتكلم

---

(١) فى الأصل : فكلمة

على أنه من جملة النحاة ، فلا يرد السؤال ؛ لأن اصطلاحهم فى الجملة أَنَّها إنما تكون فى الكلام المفيد .

قلت : الجملة عند النحاة أخص من الكلام ، فإِنَّ الكلام قد يكون بجمل كثيرة ، وقد يكون بجملة واحدة ، والحدُّ إنَّما جعل للجاهل ، والجاهل بالأعَم أوْلَى أنْ يجهل الأخَص ، فَتحديد الأعَم بالأخص لا يصح .

قوله : « الجملة إما اسمية أو فعلية » ضابط الاسمية عند النحاة : ما كانت من مبتدأ ، وخبر نحو : زيد قائم ، والفعلية : ما كانت من فعل وفاعل نحو : قام زيد ، فإِن جاء خبر المبتدأ فعلاً نحو : زيد يقوم .

قال أبو على : هى ذات وجهين باعتبار المبتدأ هى اسمية ، وباعتبار خبره هى فعلية .

وقوله : أو مركب من جملتين ، وهى الشرطية يشكل بالقسم والمقسم عليه، فإنه مركب من جملتين ، وليس شرطاً ، فيكون حده غير جامع .

« فوائد »

الاسم مشتق من السّمو على رأى البَصْرِيِّينَ ، أو من السّمة على رأى الكوفيين ، والفعل الصناعى يسمى فِعْلاً ؛ لأنه دال على المصدر الذى هو فعل حقيقى لغةً ، والحرف فى اللغة هو الطرف ، وكل حرف يمكن أنْ يقع آخر كلمة فسمى حرفاً ؛ ولأنه لا يخبر به ولا يخبر عنه ، فكان متأخراً فى الرتبة عن الاسم والفعل ، ومنه الرجل المحارِف - بكسر الراء - وهو الدنىءُ الأخلاق ، كأنه فى طرف السعادة لم يحز منها شيئاً ، ومنه سميت الصنائع حرفاً ؛ لأنها فى طرف الرزق ، إنما هى للقوت لا للغنى .

« تنبيه »

قال سراج الدين : النداء جملة مفيدة ، وفى كونها من الأقسام فيه بحث .

تقريره : أَنَّا إذا قلنا : يا زيد اختلف فيه ، فقيل : الإِفادة حصلت بحرف النداء ، والاسم المنادى خاصة ، فعلى هذا لا تكون هذه الجملة من الأقسام.

وقيل : الفعل مقدر تقديره : أنادى زيداً ، فعلى هذا التقدير يكون من الأقسام الثلاثة ، وورد عليه أنَّ الفعل لو كان مُضْمراً تقديره : أُنادى زيداً لدخله التصديق والتكذيب ، ولا يدخلان ، فلا يكون الفعل مقدّراً .

أجاب المبرِّد [1] عن هذا السؤال بأن الجملة الفعلية قد تخرج عن الخبر إلى الإِنشاء ، فلا تحتمل التصديق والتكذيب ، نحو بعت واشتريت ، ومنه جملة القسم لا يحتملها لكونها إنشاءً ، ولذلك قال النحاةُ فى حد القسم : إِنه جملة إنشائية مؤكدة لجملة أُخرى ، فهذا ما أشار إِليه من البحث .

« فائدة »

قال سيف الدين : أكثر الأصوليين على ما نقله « المحصول » عن أَبى الحسين من حد الكلام قال : ومنهم من قال : الكلمة الواحدة لا تسمى كلاماً ، واختلفوا إِذا اجتمعت كلمات غير مفيدة نحو : زيد لا كلما ، فقال بعضهم: هو كلام ، لأن آحاد كلماته وضعت للدلالة ، ومنهم من منع ، والنزاع فى هذه الصورة يرجع للاصطلاح الخارج عن وضع اللغة فى إطلاق اسم الكلام .

« تنبيه »

ليس من شرط الجملة المفيدة التى حدها النحاة الكلام أن تكون أَجزاؤها

---

(1) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدى ، أبو العباس ، المعروف بالمبرد : إمام العربية ببغداد فى زمنه ، وأحد أئمة الأدب والأخبار ، مولده بالبصرة ، ووفاته ببغداد، من كتبه « الكامل » و« المقتضب » ، وله كتب أخرى . قال الزبيدى فى شرح خطبة القاموس : المبرد بفتح الراء المشددة عند الأكثر وبعضهم يكسر . ولد سنة ٢١٠ هـ ، وتوفى سنة ٢٨٦ هـ .

ينظر : بغية الوعاة ص ١١٦ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٩٥ ، سمط اللآلى ص ٣٤٠، تاريخ بغداد ٣ : ٣٨٠ ، الأعلام : ٧/ ١٤٤ ، السيرافى ٩٦ .

موضوعة ، بل تصح من المهمل بأحد جزءيه نحو : ديز مهمل ، وبجزءيه معاً نحو « خنفشار شيصبان » ، وهاتان الكلمتان مبتدأ وخبر على قاعدة قول العرب : أبو يوسف (١) أبو حنيفة .

أى : هو مثله فى الفقه ، ونحوه زيد زهير (٢) شعراً ، وحاتم جوداً ، وعلى شجاعةً ، وكذلك خنفشار منزل منزلة شيصبان فى الإِهمال .

« تنبيه »

قولهم : الجملة الاسمية ما كانت من مبتدأ وخبر ، يقتضى أنَّ المبتدأ لا يكون إِلا اسماً ، وليس كذلك ، بل قد يكون اسماً كما تقدم ، وفعلاً نحو: قام فعل ماض ، فإِن رفع « فعل ماض » إِنما هو بخبر الابتداء ، وقام ليس اسماً، وإِلا لكذب قولنا : « إِنه فعل ماض » ؛ لأنه يستحيل أَنْ يكون شئٌ من الأسماء فعلاً ماضياً ، وقَد يكون المبتدأ حَرْفاً نحو : ثم حرف عطف ، فرفع حرف عطف على خبر الابتداء ، والمبتدأ ثم ، وليست اسماً وإِلا لكذب

---

(١) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى الكوفى البغدادى ، أبو يوسف ، صاحب الإمام أبو حنيفة ، ولد سنة ١١٣ هـ ، كان فقيهاً علامة ، من حفاظ الحديث ، ولد بالكوفة ، لزم أبا حنيفة ونشر مذهبه ، ولى القضاء ببغداد أيام المهدى والهادى والرشيد ، أول من دعى قاضى القضاة ، له كتب عديدة منها : الآثار ، الفرائض ، الوصايا وغيرها ، توفى سنة ١٨٢ هـ .

ينظر : مفتاح السعادة ٢ : ١٠٠ - ١٠٧ ، ابن النديم ص ٢٠٣ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٨٠ ، تاريخ بغداد ١٤ : ٢٤٢ ، الأعلام : ١٩٣/٨ .

(٢) زهير بن أبى سلمى بن أبى ربيعة بن رباح المزنى ، من مضر ، حكيم شعراء الجاهلية ، ولد بالمدينة ، قال ابن الأعرابى : كان لزهير فى الشعر ما لم يكن لغيره ، كان أبوه شاعراً ، وخاله شاعراً ، وأخته شاعرة ، وابناه شاعرين ، وأخته الخنساء شاعرة ، كانت قصائده تسمى الحوليات ، توفى سنة ١٣ ق هـ .

ينظر : معاهد التنصيص ١ : ٣٢٧ ، جمهرة الأنساب ٢٥ ، ٤٧ ، آداب اللغة ١ : ١٠٥ ، الشعر والشعراء ص ٤٤ ، الأعلام : ٥٢/٣.

قولنا: « إِنه حرف عطف » ، فإِنه لا شيءَ من الأسماء حرف عطف ، ويكون المبتدأ لفظاً ليس اسماً ، ولا فعلاً ، ولا حرفاً فى نحو : ديزٌ مهملٌ ، فرفع مهمل على خبر الابتداءِ ، وليس اسماً ولا فعلاً ولا حرفاً ، فإِن ما لم يوضع لا يوصف بأَنَّه اسمٌ ولا فعلٌ ولا حرفٌ ، فحينئذٍ المبتدأُ أعمُّ من الجميع ، فلا يشترط فى المبتدإِ أن يكون اسماً ، وتكون الجملة جملة ، وليس فيها اسم ولا فعل ولا حرف ، وهو يبطل ما تقدم من الحصر الذى ذكره المصنف .

« تنبيه »

قال أَبُو الحُسَيْنِ فى « المعتمد » : ليس من شرط الكلام أنْ يكون من حرفين اصطلح على وضعهما ، بل أهل اللغة قسموا الكلام إِلى المهمل والمستعمل ، فجعلوا المهمل كلاماً ، قال : ويحتمل أنهم سموا المهمل كلاماً مجازاً ، ويكون الوضعُ شرطاً .

قال القاضى عبد الوهاب فى « الملخّص » : اختلف فى المهمل ، والأصوات المنظومة ، والحروف المؤلفة هل تسمى كلاماً أَمْ لا ؟ والمهمل هو الذى لم يوضع لشيءٍ ألبتة ، وحجّة اشتراط الوضع أنهم لا يسمون اللفظ الذى لا يفيد المعنى المراد به كلاماً ، وإِن كان موضوعاً ؛ لأنه لم يفد المقصود منه ، فالمهمل أولاً ، ولا تسمى أصوات الطيور كلاماً ، وإِنْ كان فيها حروف بنى آدم نفسها.

* * *

النَّظَرُ الثَّانِى

فِى الْبَحْثِ عَنِ الْوَاضِعِ

كَوْنُ اللَّفْظِ مُفِيداً لِلْمَعْنَى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِذَاتِه ، أَوْ بِالوَضْعِ سَوَاءٌ كَانَ الْوَضْعُ مِنَ اللهِ تَعَالَى أَوْ مِنَ النَّاسِ ، أَوْ بَعْضُهُ مِنَ اللهِ تَعَالَى ، وَبَعْضُهُ مِنَ النَّاسِ ؛ فَهَذِهِ احْتِمَالاتٌ أَرْبَعَةٌ :

الأَوَّلُ : مَذْهَبُ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ الصَّيْمَرِىِّ .

وَالثَّانِى ، وَهُوَ القَوْلُ بِالتَّوْقِيفِ : مَذْهَبُ الأَشْعَرِىِّ وَابْنِ فُورَكَ .

وَالثَّالِثُ ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالاصْطِلاحِ : مَذْهَبُ أَبِى هَاشِمٍ وَأَتْبَاعِهِ .

وَالرَّابِعُ : هُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّ بَعْضَهُ تَوْقِيفِىٌّ ، وَبَعْضَهُ اصْطِلاحِىٌّ ، وَفِيهِ قَوْلان : مِنْهُم مَنْ قَالَ : ابْتِدَاءُ اللُّغَاتِ يَقَعُ بِالاصْطِلاحِ ، وَالْبَاقِى لا يَمْتَنِعُ أَنْ يَحْصُلَ بِالتَّوْقِيفِ .

وَمِنْهُم مَنْ عَكَسَ الأَمْرَ ، وَقَالَ : الْقَدْرُ الضَّرُورِىُّ الَّذِى يَقَعُ بِهِ الاصْطِلاحُ تَوْقِيفِىٌّ ، وَالْبَاقِى اصْطِلاحِىٌّ ، وَهُوَ قَوْلُ الأُسْتَاذِ أَبِى إِسْحَاقَ .

وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُحَقِّقِينَ ، فَقَدِ اعْتَرَفُوا بِجَوَازِ هَذِهِ الأَقْسَامِ، وَتَوَقَّفُوا عَنِ الجَزْمِ .

وَالَّذِى يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ قَوْلِ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ : أَنَّ دَلالَةَ الأَلْفَاظِ ، لَوْ كَانَتْ ذَاتِيَّةً، لَمَا اخْتَلَفَتْ بِاخْتِلافِ النَّوَاحِى وَالأُمَمِ ، وَلاهْتَدَى كُلُّ إِنْسَانٍ إِلَى كُلِّ لُغَةٍ ، وَبُطْلانُ اللازِمِ يَدُلُّ عَلَى بُطْلانِ الْمَلْزُومِ .

وَاحْتَجَّ عَبَّادٌ بِأَنَّهُ : لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الأَسْمَاءِ وَالْمُسَمَّيَاتِ مُنَاسَبَةٌ بِوَجْهٍ مَا ، لَكَانَ تَخْصِيصُ الاسْمِ الْمُعَيَّنِ بِالْمُسَمَّى الْمُعَيَّنِ تَرْجِيحاً لأَحَدِ طَرَفَيِ الْجَائِزِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ، وَهُوَ مُحَالٌ .

وَإِنْ حَصَلَتْ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ ، فَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ .

وَالْجَوَابُ : إِنْ كَانَ الْوَاضِعُ هُوَ اللهَ تَعَالَى ، كَانَ تَخْصِيصُ الاسْمِ الْمُعَيَّنِ بِالْمُسَمَّى الْمُعَيَّنِ ؛ كَتَخْصِيصِ وُجُودِ الْعَالَمِ بِوَقْتٍ مُقَدَّرٍ دُونَ مَا قَبْلَهُ أَوْ مَا بَعْدَهُ .

وَإِنْ كَانَ النَّاسَ : فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ خُطُورَ ذَلِكَ اللَّفْظِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِالْبَالِ دُونَ غَيْرِهِ ؛ كَمَا قُلْنَا فِي تَخْصِيصِ كُلِّ شَخْصٍ بِعَلَمٍ خَاصٍّ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ .

وَأَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى إِمْكَانِ الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ ، فَهُوَ : أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِم عِلْماً ضَرُورِيا بِالأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي ، وَبِأَنَّ وَاضِعاً وَضَعَ تِلْكَ الأَلْفَاظَ لِتِلْكَ الْمَعَانِي ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ تَكُونُ اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةً .

وَأَيْضاً : فَيَصِحُّ مِنَ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ أَنْ يَضَعَ لَفْظاً لِمَعْنًى ، ثُمَّ إِنَّهُ يُعَرِّفُ الْغَيْرَ ذَلِكَ الْوَضْعَ بِالإِيمَاءِ وَالإِشَارَةِ ، وَيُسَاعِدُهُ الآخَرُ عَلَيْهِ ، وَلِهَذَا قِيلَ : لَوْ جُمِعَ جَمْعٌ مِنَ الأَطْفَالِ فِي دَارٍ ؛ بِحَيْثُ لا يَسْمَعُونَ شَيْئاً مِنَ اللُّغَاتِ ، فَإِذَا بَلَغُوا الْكِبَرَ ، لا بُدَّ أَنْ يُحْدِثُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ لُغَةً يُخَاطِبُ بِهَا بَعْضُهُم بَعْضاً ، وَبِهَذَا الطَّرِيقِ يَتَعَلَّمُ الطِّفْلُ اللُّغَةَ مِنْ أَبَوَيْهِ ، وَيُعَرِّفُ الأَخْرَسُ غَيْرَهُ مَا فِي ضَمِيرِهِ .

فَثَبَتَ إِمْكَانُ كَوْنِهَا اصْطِلاحِيَّةً ، وَإِذَا ثَبَتَ جَوَازُ الْقِسْمَيْنِ ، ثَبَتَ جَوَازُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْبَعْضُ تَوْقِيفِيا وَالْبَعْضُ اصْطِلاحِيا .

ولَمَّا كُنَّا لا نَجْزِمُ بِأَحَدِ هَذِهِ الثَّلاثَةِ ، فَذَلِكَ يَكْفِي فِيهِ الطَّعْنُ فِي طُرُقِ الْقَاطِعِينَ .

احْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالتَّوْقِيفِ بِالْمَنْقُولِ وَالْمَعْقُولِ .

أَمَّا الْمَنْقُولُ ، فَمِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ :

أَحَدُهَا : قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البَقَرَةُ : ٣١] ؛ دَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ الأَسْمَاءَ تَوْقِيفِيَّةٌ ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِي الأَسْمَاءِ ، ثَبَتَ أَيْضاً فِي الأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ مِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ :

الأَوَّلُ : أَنَّهُ لا قَائِلَ بِالْفَرْقِ .

وَالثَّانِي : أَنَّ التَّكَلُّمَ بِالأَسْمَاءِ وَحْدَهَا مُتَعَذِّرٌ ، فَلا بُدَّ مَعَ تَعْلِيمِ الأَسْمَاءِ مِنْ تَعْلِيمِ الأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ .

وَالثَّالِثُ : أَنَّ الاسْمَ إِنَّمَا سُمِّيَ اسْماً ؛ لِكَوْنِهِ عَلامَةً عَلَى مُسَمَّاهُ ، وَالأَفْعَالُ وَالْحُرُوفُ كَذَلِكَ ، فَهِيَ أَسْمَاءٌ أَيْضاً .

وَأَمَّا تَخْصِيصُ لَفْظِ الاسْمِ بِبَعْضِ الأَقْسَامِ ، فَهَذَا عُرْفُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ .

وثَانِيهَا : أَنَّ اللهَ تَعَالَى ذَمَّ أَقْوَاماً عَلَى تَسْمِيَتِهِمْ بَعْضَ الأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ تَوْقِيفٍ ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ إِنْ هِيَ إِلا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ [النَّجْمُ : ٢٣] ؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَا جُعِلَ دَالا عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الأَسْمَاءِ تَوْقِيفاً ، لَمَا صَحَّ هَذَا الذَّمُّ .

وَثَالِثُهَا : قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الرُّومُ : ٢٢] : وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ اخْتِلافَ

تَأليفَات الأَلْسنَة وتَرْكيبَاتهَا ؛ لأنَّ ذَلكَ فِي غَيْرِ الأَلْسُن أَبْلَغُ وأَجْمَلُ ؛ فَلا يَكُونُ تَخْصِيصُ الأَلْسُنِ بِالذِّكْرِ مُرَاداً ، فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ اخْتلافَ اللُّغَاتِ .

وَأَمَّا المَعْقُولُ ، فَمِنْ وَجْهَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : أَنَّ الاصْطِلاحَ ، إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يُعَرِّفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِي ضَمِيرِه ، وَذَلِكَ لا يُعْرَفُ إِلا بِطَرِيقٍ ؛ كَالأَلْفَاظِ وَالْكِتَابَةِ .

وَكَيْفَمَا كَانَ ، فَإِنَّ ذَلِكَ الطَّرِيقَ لا يُفِيدُ لِذَاتِه ؛ فَهُوَ إِمَّا بِالاصْطِلاحِ ، فَيَكُونُ الْكَلامُ فِيهِ كَمَا فِي الأَوَّلِ ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ، أَوْ بِالتَّوْقِيفِ ، وَهُوَ المَطْلُوبُ .

وَثَانِيهَا : أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ بِالْمُوَاضَعَةِ ، لَارْتَفَعَ الأَمَانُ عَنِ الشَّرْعِ ؛ لأَنَّهَا لَعَلَّهَا عَلَى خِلافِ مَا اعْتَقَدْنَاهَا ؛ لأَنَّ اللُّغَاتِ قَدْ تَبَدَّلَتْ .

فَإِنْ قُلْتَ : لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ ، لَاشْتَهَرَ ، قُلْتُ : هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَىٰ أَنَّ الْوَاقِعَةَ الْعَظِيمَةَ يَجِبُ اشْتِهَارُهَا ، وَذَلِكَ يَنْتَقِضُ بِسَائِرِ مُعْجِزَاتِ الرَّسُولِ ، وَبِأَمْرِ الإِقَامَةِ ؛ أَنَّهَا فُرَادَىٰ أَوْ مُثَنَّاةٌ .

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالاصْطِلاحِ ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِالنَّصِّ وَالمَعْقُولِ :

أَمَّا النَّصُّ ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِه ﴾ [إِبْرَاهِيمُ: ٤] فَهَذَا يَقْتَضِي تَقَدُّمَ اللُّغَةِ عَلَىٰ بَعْثَةِ الرَّسُولِ ؛ فَلَوْ كَانَتِ اللُّغَةُ تَوْقِيفِيَّةً ، وَالتَّوْقِيفُ لا يَحْصُلُ إِلا بِالبَعْثَةِ ، لَزِمَ الدَّوْرُ ، وَهُوَ مُحَالٌ .

وَأَمَّا المَعْقُولُ ، فَهُوَ : أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً ، لَكَانَ إِمَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِأَنَّهُ تَعَالَى وَضَعَهَا لِتِلْكَ المَعَانِي ، أَوْ لا يَكُونُ كَذَلِكَ .

وَالأَوَّلُ : لا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ ذَلِكَ الْعِلْمَ فِى عَاقِلٍ ؛ أَوْ فِى غَيْرِ عَاقِلٍ :

وَبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ تَعَالَى فِى عَاقِلٍ ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِأَنَّهُ تَعَالَى وَضَعَ تِلْكَ اللَّفْظَةَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى ، يَتَضَمَّنُ العِلْمَ بِهِ تَعَالَى ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعِلْمُ ضَرُورِيا ، لَكَانَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى ضَرُورِيا ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِصِفَةِ الشَّىْءِ ، مَتَى كَانَ ضَرُورِيا ، كَانَ الْعِلْمُ بِذَاتِهِ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيا ، وَلَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى ضَرُورِيا ، لَبَطَلَ التَّكْلِيفُ ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ ؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُكَلَّفاً .

وَبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ فِى الْعَاقِلِ ؛ لأَنَّهُ مِنَ الْبَعِيدِ أَنْ يَصِيرَ الإِنْسَانُ غَيْرُ الْعَاقِلِ عَالِماً بِهَذِهِ اللُّغَاتِ الْعَجِيبَةِ ، وَالتَّرْكِيبَاتِ النَّادِرَةِ اللَّطِيفَةِ .

وَأَمَّا الثَّانِى ، وَهُوَ : أَلا يَخْلُقَ اللهُ تَعَالَى الْعِلْمَ الضَّرُورِىَّ بِوَضْعِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ لِتِلْكَ الْمَعَانِى ، فَحِينَئِذٍ لا يَعْلَمُ سَامِعُهَا كَوْنَهَا مَوْضُوعَةً لِتِلْكَ الْمَعَانِى إِلا بِطَرِيقٍ آخَرَ ، وَالْكَلامُ فِيهِ كَالْكَلامِ فِى الأَوَّلِ ؛ فَيَلْزَمُ إِمَّا التَّسَلْسُلُ ، وَإِمَّا الانْتِهَاءُ إِلَى الاصْطِلاحِ .

هَذَا مُلَخَّصُ مَا عَوَّلَ عَلَيْهِ ابْنُ مَتَّوَيْهِ فِى « التَّذْكِرَةِ » .

وَاحْتَجَّ الأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ عَلَى قَوْلِهِ : بِأَنَّ الاصْطِلاحَ لا يَصِحُّ إِلا بِأَنْ يُعَرِّفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِى ضَمِيرِهِ ، فَإِنْ عَرَّفَهُ بِأَمْرٍ آخَرَ اصْطِلاحِىٍّ ، لَزِمَ التَّسَلْسُلُ ؛ فَثَبَتَ أَنَّهُ لا بُدَّ فِى أَوَّلِ الأَمْرِ مِنَ التَّوْقِيفِ ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ، لا يَمْتَنِعُ أَنْ تَحْدُثَ لُغَاتٌ كَثِيرَةٌ بِسَبَبِ الاصْطِلاحِ ، بَلْ ذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ ؛ أَلا تَرَى أَنَّ

النَّاسَ يُحْدِثُونَ فِى كُلِّ زَمَانٍ أَلْفَاظًا مَا كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَهَا قَبْلَ ذَلِكَ ؟! فَهَذَا مَجْمُوعُ أَدِلَّةِ الجَازِمِينَ .

وَالْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [الْبَقَرَةُ : ٣١] أَنْ نَقُولَ : لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ التَّعْلِيمِ أَنَّهُ تَعَالَى أَلْهَمَهُ الاحْتِيَاجَ إِلَى هَذِهِ الأَلْفَاظِ ، وَأَعْطَاهُ مِنَ العُلُومِ مَا لأَجْلِهَا قَدَرَ عَلَى هَذَا الْوَضْعِ .

وَلَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ : التَّعْلِيمُ إِيجَادُ الْعِلْمِ ، بَلِ التَّعْلِيمُ فِعْلٌ صَالِحٌ لأَنْ يَتَرَتَّبَ عَلَيْهِ حُصُولُ الْعِلْمِ ، وَلِذَلِكَ يُقَالُ : عَلَّمْتُهُ ، فَلَمْ يَتَعَلَّمْ ؛ وَلَوْ كَانَ التَّعْلِيمُ إِيجَادَ الْعِلْمِ ، لَمَا صَحَّ ذَلِكَ .

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْلِيمَ إِيجَادُ الْعِلْمِ ؛ وَلَكِنَّ الْعِلْمَ الَّذِى يَكْتَسِبُهُ الْعَبْدُ مَخْلُوقٌ للهِ تَعَالَى ، فَالْعِلْمُ الَّذِى يَحْصُلُ بَعْدَ الاصْطِلاحِ يَكُونُ مِنْ خَلْقِ اللهِ تَعَالَى .

فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَعَلَّمَ ﴾ لا يُنَافِى كَوْنَهُ بِالاصْطِلاحِ .

سَلَّمْنَا ذَلِكَ ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الأَسْمَاءِ الْعَلامَاتِ وَالصِّفَاتِ ؟ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ أَنَّ الْخَيْلَ تَصْلُحُ لِلْكَرِّ وَالْفَرِّ ، وَالجِمَالَ لِلْحَمْلِ ، وَالثِّيرَانَ لِلزَّرْعِ ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الاسْمَ مُشْتَقٌّ مِنَ السِّمَةِ أَوْ مِنَ السُّمُوِّ ، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ ؛ فَكُلُّ مَا يُعَرِّفُ عَنْ مَاهِيَّةِ شَيْءٍ ، وَيَكْشِفُ عَنْ حَقِيقَتِهِ كَانَ اسْماً لَهُ .

وَأَمَّا تَخْصِيصُ لَفْظِ الاسْمِ بِهَذِهِ الأَلْفَاظِ ، فَهَذَا عُرْفٌ حَادِثٌ .

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الأَسْمَاءِ الأَلْفَاظُ ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّهَا كَانَتْ

مَوْضُوعَةً بالاصْطلاحِ مِنْ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللهُ تَعَالَىٰ قَبْلَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ ، فَعَلَّمَهُ اللهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ ؟

وَعَنِ الثَّانِي : أَنَّهُمْ ، إِنَّمَا اسْتَحَقُّوا الذَّمَّ ؛ لإِطْلاقِهِمْ لَفْظَ الإِلَٰهِ عَلَى الصَّنَمِ ، مَعَ اعْتِقَادِ تَحَقُّقِ مُسَمَّى الإِلَٰهِيَّةِ فِيهَا .

وَعَنِ الثَّالِثِ : أَنَّ اللِّسَانَ اسْمٌ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوصَةِ ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بِالإِجْمَاعِ ؛ فَلا بُدَّ مِنَ الْمَجَازِ ، فَلَيْسُوا بِصَرْفِهِ إِلَى اللُّغَاتِ أَوْلَىٰ مِنَّا بِصَرْفِهِ إِلَى الْقُدْرَةِ عَلَى اللُّغَاتِ أَوْ إِلَى مَخَارِجِ اللُّغَاتِ .

وَعَنِ الرَّابِعِ : أَنَّهُ بَاطِلٌ بِتَعَلُّمِ الْوَلَدِ اللُّغَةَ مِنْ وَالِدَيْهِ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَسْبُوقاً بِالتَّوْقِيفِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لا بُدَّ قَبْلَ الاصْطِلاحِ مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى ؛ لِيَصْطَلِحُوا بِهَا عَلَى تِلْكَ اللُّغَةِ الثَّانِيَةِ ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ اللُّغَاتُ الَّتِي نَتَكَلَّمُ بِهَا الآنَ تَوْقِيفِيَّةً ؛ لاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ : كَانَ قَبْلَ هَذِهِ اللُّغَاتِ لُغَةٌ أُخْرَى ، وَأَنَّهَا كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ بِتِلْكَ اللُّغَةِ اصْطَلَحُوا عَلَى وَضْعِ هَذِهِ اللُّغَاتِ ؟

فَإِنْ قُلْتَ : إِذَا كَانَ لا بُدَّ مِنَ الاعْتِرَافِ بِلُغَةٍ تَوْقِيفِيَّةٍ ، فَلْنَعْتَرِفْ بِكَوْنِ هَذِهِ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةً ، وَلْنُسْقِطْ مِنَ الْبَيْنِ تِلْكَ الْوَاسِطَةَ الْمَجْهُولَةَ ، قُلْتُ : كَلامُنَا فِي الْجَزْمِ ، وَمَا ذَكَرْتَهُ لَيْسَ مِنَ الْجَزْمِ فِي شَيْءٍ .

وَعَنِ الْخَامِسِ : أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ التَّغْيِيرُ فِي هَذِهِ اللُّغَةِ ، لاشْتُهِرَ ، وَنَقْضُهُ بِمُعْجِزَاتِ الرَّسُولِ ، وَأَنَّ الإِقَامَةَ فُرَادَى أَوْ مُثَنَّاةٌ ، فَسَيَجِيءُ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي بَابِ الأَخْبَارِ ، إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَىٰ .

أَمَّا الَّذى احْتَجَّ بِهِ الْقَائِلُونَ بِالاصْطِلاحِ ، فَالجَوَابُ عَمَّا تَمَسَّكُوا بِهِ أَوَّلاً :

أَنَّ الحُجَّةَ ، إِنَّما تَتِمُّ ، لَوْ لَمْ يَحْصُلِ التَّوْقِيفُ إِلا بِبَعْثَةِ الرُّسُلِ ، وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ .

وَعَنِ الثَّانى : أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ فِيهِمْ عِلْماً ضَرُورِيا بِأَنَّ وَاضِعاً وَضَعَ هَذِه الأَلْفَاظَ بِإِزَاءِ تِلْكَ المَعَانِى، وَإِنْ كَانَ لا يَخْلُقُ فِيهِمُ العِلْمَ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللهُ تَعَالَى.

سَلَّمنَا أَنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ فِيهِمُ الْعِلْمَ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللهُ تَعَالَى ؛ فَلِمَ قُلْتَ : إِنَّهُ بَاطِلٌ ؟!

قَوْلُهُ : لأَنَّهُ يُنَافِى التَّكْلِيفَ :

قُلْنَا : إِنَّهُ يُنَافِى التَّكْلِيفَ بِمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى ، وَلا يُنَافِى التَّكْلِيفَ بِسَائِرِ الأَشْيَاءِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لا يَخْلُقُهُ فِى الْعَاقِلِ ؛ فَلِمَ لا يَخْلُقُهُ فِى غَيْرِ الْعَاقِلِ ؟ وَلِمَ لا يَجُوزُ فِى المَجْنُونِ أَنْ يَعْلَمَ بِالْعِلْمِ الضَّرُورِىِّ بَعْضَ الأَحْكَامِ الدَّقِيقَةِ ؟!

فَهَذَا هُوَ الجَوَابُ عَنْ وُجُوهِ الْقَاطِعِينَ ، وَمَتَى ظَهَرَ ضَعْفُهَا ، وَجَبَ التَّوَقُّفُ ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

قال القرافى : فائدة : قال ابنُ حزم [1] : اللغات أصلها لغة واحدة ، وإنما

---

(١) على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى ، عالم الأندلس فى عصره ، أحد أئمة الإسلام ، ولد سنة ٣٨٤ هـ ، كان فى الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه ، كان من صدور الباحثين ، فقيهاً حافظاً يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة ، له مؤلفات منها: الملل والنحل ، المحلى ، جمهرة الأنساب ، الناسخ والمنسوخ ، وغيرها ، توفى سنة ٤٥٦ هـ .

ينظر : نفح الطيب ١ : ٣٦٤ ، آداب اللغة ٣ : ٩٦ ، أخبار الحكماء ص ١٥٦ ، لسان الميزان ٤ : ١٩٨ ، ابن خلكان ١ : ٣٤٠ ، الأعلام : ٤/ ٢٥٤ .

اختلفت باختلاف البلاد ، والتعبيرات فى الاستعمال ، فالسريانية أصل العربية والعبرانية ، وأول من تكلم بهذه العربية إسماعيل عليه السلام ، فهى لغة ولده، والعبرانية لغة إسحاق عليه السلام ، ولغة ولده ، والسريانية كانت لغة إبراهيم عليه السلام .

قوله : « عباد بن سليمان الصيمرى » وقع فى النسخ الصيمرى ، والصيمرى، فالأول منسوب إلى صيمر [1] ضيعةٌ فى آخر عراق العجم ، وأول عراق العرب قريب من دينور [2] ، والصحيحُ فتح الميم .

وقيل بضمها صيمرى .

والثانى منسوب إلى « ضمرة » قبيلة من العرب ، والذى وجدته فى التواريخ هو الأول بالصاد المهملة والميم لا بالضاد المعجمة.

قالوا : وكان عبّاد من المعتزلة حتى كان بعض الملوك يقصد الاجتماع به ، وهو يمتنع ، فوجده يوماً فى الطريق فقال له : سل منى حاجةً ، فقال له : ألا أراك بعدها .

وقال بعض المؤرخين : سلمان بغير ياء ، وأنّ سليمان خطأ .

وقال المَرْزَبَانى [3] فى كتابه « تاريخ المتكلمين » : سلمان وغيره نقله كذلك

---

(١) « صَيْمَرة » بالفتح ، ثم السكون ، وفتح الميم ، وراء : فى موضعين : أحدهما: بالبصرة على فم نهر المعقل ، وهى عدة قرى . والآخر : بلدة بين ديار الجبل وديار خوزستان بمهرجان قُذَف .

ينظر : مراصد الاطلاع : ٢/ ٨٦٠ .

(٢) بكسر أوله ، ويفتح ، والنون والواو بعدهما راء مهملة : مدينة من أعمال الجبل بينهما وبين هذان مسافة قصيرة ، كثيرة الثمار والزروع .

ينظر : مراصد الاطلاع : ٢/ ٥٨١ .

(٣) محمد بن عمران بن موسى ، أبو عبيد الله المرزبانى : إخبارى مؤرخ أديب : أصله من خراسان ، ومولده ووفاته ببغداد ، كان مذهبه الاعتزال ، له كتب عجيبة ، أتى على وصفها ابن النديم، منها «المفيد » فى الشعر والشعراء ومذاهبهم، و« معجم =

بغير ياء ، ولم أره فى جميع ما رأيته من نسخ « المحصول » وغيره من كتب الأُصول إلا بالياء باثنتين من تحتها ، قالوا : وكنيته أبُو سهل .

والأشعرى منسوبٌ إلى أبى موسى الأشعرى ، وأبو موسى من الأشعريين قبيلة منسوبة إلى « أشعر » من قدماء الجاهلية ، سميت ذريته به ، ذكره ابن إسحاق [(١)] فى « السيرة » .

وابن فُورَك [(٢)] عند المحدثين بضم الفاء ، وهو أفصح ، وهو من العلماء الجلة[(٣)] فى المعقولِ والمنقولِ .

ومذهب عَبَّاد فى هذه المسألة هل هو قسيم لمذاهب الجماعة معه حتى لا يشترط الوضع أصلاً وهو صعبٌ ؟ فإنَّ أهل كل لغةٍ يتكلمون فى كل معنى

= الشعراء » . قال الأزهري : كان المرزبانى يضع المحبرة وقنينة النبيذ ، يكتب ويشرب. وكان عضد الدولة يتغالى فيه ، ويمر بداره فيقف حتى يخرج إليه . ولد سنة ٢٩٧ هـ ، وتوفى سنة ٣٨٤ هـ .

ينظر : الوفيات : ١/ ٥٠٧ ، ميزان الاعتدال ٣ : ١١٤ ، الأعلام : ٦/ ٣١٩ .

(١) محمد بن إسحاق بن يسار المطلبى بالولاء ، المدنى : من أقدم مؤرخى العرب ، من أهل المدينة ، له « السيرة النبوية » هذبها ابن هشام ، كان من حفاظ الحديث، زار الإسكندرية سنة ١١٩ هـ . قال ابن حبان : لم يكن أحد بالمدينة يقارب ابن إسحاق فى علمه أو يوازيه فى جمعه، وهو من أحسن الناس سياقاً للأخبار. توفى سنة١٥١ هـ.

ينظر : تهذيب التهذيب ٩ : ٣٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٨٣ ، الأعلام : ٦/ ٢٨ .

(٢) محمد بن الحسين بن فُورَك ، أبو بكر الأصفهانى ، المتكلم ، الأصولى ، الأديب ، النحوى ، الواعظ ، أخذ طريقة أبى الحسن الأشعرى عن أبى الحسين الباهلى وغيره ، أحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم ، وبلغت مصنفاته الشئ الكثير ، وجرت له مناظرات عظيمة . مات سنة ٤٠٦ هـ.

ينظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/ ١٩٠ ، طبقات السبكى : ٣/ ٥٢ ، تبيين كذب المفترى ص ٢٣٢ ، الأعلام : ٦/ ٣١٣ ، مرآة الجنان : ٣/ ١٧ ، النجوم الزاهرة: ٤/ ٢٤٠ .

(٣) فى الأصل : الجليلة

بلفظ غير اللفظ الذى يتكلم به غيرها ، ويبعد بعداً شديداً أنَّ هذه الألفاظ اختصت بهذه المسميات من غير واضعٍ ، بل طارت مثل العصافير وارتشقت فى هذه المسميات ، بل الذى يقتضيه حال مذهبه أنه فرع على مذهب من يعتقد أن الحروف مشتملة على الحرارةِ والبرودةِ والرطوبةِ واليبوسةِ والخواص الغريبةِ ، وتصلح للمداوة من الأمراض كالعقاقير ، ولدفع السموم كالترياقات، وتحدث الأمراض العظيمة إذا استعمل حارها المحروررون ، وباردها المبرودون ، وغير ذلك مما نسبوه لها من الطعوم والخواص العجيبة مما هو مسطور فى كتبهم مبسوط ، فعلى هذا يقول عباد : الواضع حكيم فيضع لكل مسمى من الألفاظ ما يناسبه فى مزاجه وتركيبه فى كل لغةٍ ، وهذا عساه يقرب من العقل .

وأمَّا الاستغناء عن الوضع بالكلية فصعب التصور ، وعلى هذا يكون الواضع هو الله تعالى ، أو غيره على الخلاف ، فيكون قسماً مما معه من المذاهب لا قسيماً لها ، وكلام المصنف محتمل لجميع ذلك ، فإنه إنما قسم الإفادة ، والإفادة قد تكون بالذات من غير وضع ، كدلاله السواد على الجسم، والعلم على الحياة ، وقد يكون بالوضع كاللغات ، ويحكى عن بعضهم أنه كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء مع الجهل بالوضع ، فقيل له : ما تقول فى قولنا : ادعاع بالبربرية هو اسم أى شئ ؟ فقال : أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر ، وهو كذلك عند البربر .

وقوله : « إن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتيةً لما اختلفت باختلاف النواحى ولا اهتدى كل أحد إلى لغةٍ » لا يتم ، فإن الشئَ إذا كان يقتضى الشئ لذاته قد يكون ذلك الاقتضاء ضرورياً كاقتضاء السيف القطع بما فيه من الحدة ، وقد يكون نظرياً كاقتضاء ماء الهِنْدِبَا [١] تفتيح سدد الكبد ، فإنه لا يطلع على

(١) الهِنْدِبَاءُ : بَقْلٌ رراعى سنوى ، تسمى الهِنْدِباء: الهِنْدَبا . الهِنْدَب ، الهِنْدِباء ،=

حقيقته إلا الأطباء ، وقد لا يكون ضرورياً ولا نظرياً كاقتضاء المغنطيس جر الحديد ، فإن الفرق بينه وبين سائر الأحجار لا يمكن العقل أن يهتدى إليه بالنظر .

وإذا تقرر أنَّ الاقتضاء الذاتى أعمُّ من كل واحد من الثلاثة ، فجاز أنْ يكون من قبيلِ النظر الدقيق الذى لا يعرفه إلا بعض الفضلاءِ المطلعون على أسرار الحروف ، ومناسبات الكلام ، أوْ من قبيل ما لا يهتدى إليه بالعقل ألبتة ، فلا يلزم أنْ يهتدى كل أحد إلى معرفة كل اللغات ، بل ذلك للعالم بتلك الأسرار فقط ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك الاقتضاء ضروريا كمضادة السواد البياض ، فإن كل آدمى يعلم ذلك ؛ لأنه ضرورى .

وقول عبَّاد : « لو لم يكن بين الأسماء ، والمسميات مناسبة لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح » عليه سؤالان :

الأول : أنَّ المناسبة إنْ أريد بها مناسبة ضرورية أو نظرية ، لم يلزم من عدمها الترجيح من غير مرجح ؛ لجواز وقوع مرجح بمناسبة من القسم الثالث، وهو الذى لا يهتدى إليه العقل ألبتة .

وإنْ أراد بها مناسبة غير ضرورية ، ولا نظرية فمن أين اهتدى هو إليها حتى

= اللُّعَاعَة ، ولفظ هندبا من السريانية ، والأصل يونانى ، وتوصف بأنها نبات ذو جذر وتدى طويل ، وساق متفرعة ، وأوراق قاعدة ، وأزهار زرق .

أمَّا خصائص هذا النبات فهو : مقوٍّ ضد فاقة الدم ، مطهر ، مدر ، مسهل خفيف ، مفرغ للصفراء ، دافع للحمى ، طارد للديدان . ولذا يوصف فى حالات : فاقة الدم ، ولآفات الكبد ، وأجهزة الهضم ، ومسالك البول ، والإمساك ، والنقرس ، والتهاب المفاصل ، والرمال والحصى ، وفقد شهيَّة الطعام ، والوهن النفسى ، والأمراض الجلدية.

ينظر : قاموس الغذاء ص ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ .

يدعيها ؟ فإنَّ ما هذا شأنه إنَّما يعرف بجريان العادة بظهور آثار خاصة ، كما في المِغْنَطيس ، ولو ظهرت آثار خاصة لشاركناه نحن فيها ، كما اشترك الناس كلهم في معرفة خاصية المغنطيس ، وعلموا أن ثم معنى اختص به دون غيره .

الثانى : لا نسلم أنه يلزم من عدم مطلق المناسبة الترجيح من غير مرجح ؛ لجواز أن يكون المرجح خطور هذا الاسم بالبال دون غيره ، أو أنه [1] خطر بالبال مع غيره ، والإرادة عينت أحدهما للوضع دون الآخر ، كما أن الله - تعالى - بكل شئ عليم ، وخصص كل جزء من أجزاء العالم بزمان وحالة وهيئة دون غيرها مما هو قابل لجميعها ؛ لأن الإرادة شأنها لذاتها ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير احتياجها إلى مرجح ألبتة ، وهذه خاصيتها لذاتها قديمة كانت أو حادثة ، كما أن العلم خاصيته لذاته الكشف كان قديماً أو حادثاً ، من غير مرجح يرجح له ذلك ، أو يكون المرجح غير الإرادة بأن يستحضر الواضع الأسماء ، ويقول : إن كان أول شئ أراه من جهة المشرق كذا سميته بكذا دون غيره ، كما حكى ذلك عن العرب أنها كانت تسمى باسم أول شئ يطلع عليها ، ولذلك سمت بثعلبة وكليب وعجل وأسد ونحوها من الوحوش ، أو يقول : أحد الأمرين لازم إما فساد كلام الإمام ، أو كلام عباد ؛ لأن عباد إنْ أراد مطلق المناسبة بطل كلام الإمام لما تقدم ، وإن أراد مناسبة خاصة بطل كلام عباد .

قوله : « لو جمع أطفال بحيث لا يسمعون شيئاً حتى يكبروا حدثت بينهم لُغة » قال بعضهم : إذا كانوا معتدلى الأمْزجة ، والأخلاق ، والخلق كانت تلك اللغة هى السريانية ؛ لأنها اللغة الطبيعية ، وإن بعضها يظهر في ألْسِنَة الأطفالِ عِندَ بدء نشوئهم .

وقوله : « التكلم بالأسماء وحدها متعذر » إنما يدل أنْ لو كان المقصود

---

(١) في باطنه .

تعليم آدم الأسماء لتستقل بها مقاصده ، وهذا ما دَلَّ عليه دليل ، لا الآية ولا غيرها ، فلعله علمه الأسماء وحدها ، ووكل الأفعال والحروف للاصطلاح، وبعد ذلك يقدر على التكلم .

وقوله : « التكلم بها متعذّر » إِمَّا ألا نسلمه لصحة التكلم بقولنا : زيد قائم، ونحوه من كل جملةٍ اسمية ، وهى لا تحصى عدداً [1] ، أو نسلمه ، ونمنع أنه مقصود فى التعليم المذكور فى الآية .

فإِنْ قلت : الوضع كما كان فى المفردات كان فى المركبات ، ونسبة المفرد إِلى المعنى المفرد كنسبة اللفظ المركب إلى المعنى المركب ، فالأسماء يندرج فيها الجميع؛ لأنها تسمو بالمفردات والمركبات من حضيض الجهل إِلى يقين العلم.

قلت : لا نسلم أن الوضع وقع فى المركبات ، فإِنه مختلف فيه ، سلمناه لكن لفظ الاسم ظاهر فى المفرد دون المركب .

قوله : وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الروم : ٢٢] وجه الدليل منه أنه - تعالى - جعله من جملة آياته المضافة إِليه فتختص به .

ويرد عليه أن النحاة قالوا : العرب تكتفى بالإِضافة بأدنى ملابسة فنقول : طلع كوكب زيدٍ ، إِذا كان يسافر عند طلوعه ، ونحو ذلك، فيكفى فى صحة الإِضافة إِلى الله - تعالى - كونه خلق من يضعها إِنْ كان المراد هو اللغات.

وقوله : ينتقض بمعجزات الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتكون الإقامة مثنى ، وفرادى [2] ، ووعد بالجواب عنه ، من أحسن ما قيل فيه : أن الأَمَّةَ

---

(١) فى الاصل يحصل عددها .

(٢) ذهب الشافعى وأحمد وجمهور العلماء إلى أن ألفاظ الإقامة إحدى عشرة كلمة كلها مفردة إلا التكبير فى أولها وآخرها ولفظ « قد قامت الصلاة » فإنها مثنى مثنى . =

. . . .

= واستدلوا بأحاديث منها : عن أنس قال : « أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة » .

قال الخطابى : مذهب جمهور العلماء ، والذى جرى به العمل فى الحرمين والحجاز والشام واليمن ومصر والمغرب إلى أقصى بلاد الإسلام أن الإقامة فرادى .

قال أيضاً : مذهب كافة العلماء أنه يكرر قوله : قد قامت الصلاة إلا مالكاً ، فإن المشهور عنه أنه لا يكررها . وذهب الشافعى فى قديم قوليه إلى ذلك .

قال النووى : ولنا قول شاذ أنه يقول فى التكبير الأوّل : الله أكبر مرة وفى الأخير مرة ، ويقول : قد قامت الصلاة مرة . قال ابن سيد الناس : وقد ذهب إلى القول بأن الإقامة إحدى عشرة كلمة عمر بن الخطاب وابنه وأنس والحسن البصرى والزهرى والأوزاعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور ويحيى بن يحيى وداود وابن المنذر .

قال البيهقى : وممن قال بإفراد الإقامة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وابن سيرين وعمر بن عبد العزيز .

قال البغوى : هو قول أكثر العلماء . وذهبت الحنفية والهادوية والثورى وابن المبارك وأهل الكوفة إلى أن ألفاظ الإقامة مثل الأذان عندهم مع زيادة قد قامت الصلاة مرتين ، واستدلوا بما فى رواية من حديث عبد الله بن زيد عند الترمذى وأبى داود بلفظ : « كان أذان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شفعاً شفعاً فى الأذان والإقامة » ، وأجيب عن ذلك بأنه منقطع كما قال الترمذى .

وقال الحاكم والبيهقى : الروايات عن عبد الله بن زيد فى هذا الباب كلها منقطعة ، ويجاب عن هذا الانقطاع بأن الترمذى قال بعد إخراج هذا الحديث عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن عبد الله بن زيد ما لفظه . وقال شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن ابن أبى ليلى : حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم أن عبد الله ابن زيد رأى الأذان فى المنام . قال الترمذى : وهذا أصحّ انتهى . وقد روى ابن أبى ليلى عن جماعة من الصحابة منهم عمر وعلى وعثمان وسعد بن أبى وقاص وأبىّ بن كعب والمقداد وبلال وكعب بن عجرة وزيد بن أرقم وحذيفة بن اليمان وصهيب وخلق.

قال الشوكانى : أحاديث إفراد الإقامة وإن كانت أصح منها لكثرة طرقها وكونها فى الصحيحين ، لكن أحاديث التثنية مشتملة على الزيادة ، فالمصير إليها لازم .

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى جواز إفراد الإقامة وتثنيتها .

قال أبو عمر بن عبد البر : ذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود بن على =

اكتفت بالقرآن عن سائر المعجزات ، فلذلك لم يشتهر غيره ، وأن الإِفراد ، وغيره وقع فى الإِقامة ، فلذلك نقل الجميع ووقع الخلاف لاختلاف النقل .

وقوله : « لو كانت اللُّغة توقيفية لزم الدور »

مراده لزم الدور فى ذلك الرسول الذى يأتى للخلق بتعليم اللُّغَات وحده دون غيره من الرسل ؛ لأن الآية اقتضت كما قال تقدم اللغة على البعثة ، فتكون اللُّغة متقدمة على بعثة الرسول ، وبعثته متقدمة على اللغة ؛ لأنه معلمها، فيلزم الدور ، وأما غيره من الرسل فلم يقصده ، وإِنما استفيد من عموم الآية كل رسول حتى يندرج ذلك الرسول فى الحكم ، ثم الآية ليس فيها ما يقتضى التقدم ، فإِن الباء لم يقل أحد : إِنها للتقدم ، بل الذى يصح منها هاهنا : إِما السببية نحو سعدت بطاعةِ الله تعالى ، أو المصاحبة نحو : خرج زيد بثيابه ، أى : مصاحباً لها ، وعلى التقديرين لا يلزم الدور .

أما السببية : فيكون الرسول جاء بسبب تعليمهم اللغة ، فتكون اللغة متأخرة عن البعثة على التقديرين فلا دور .

أما على تقدير المصاحبة : فتكون اللغة مقارنة للبعثة مع أن التقدير الآخر يقتضى تقدم البعثة فيلزم محال آخر ، وهو مقارنة المتقدم لا الدور ، وإِنما حسن استدلاله فى هذه الآية أن المفهوم من السياق تقدم اللغة على البعثة ، وبدليل قوله بعد ذلك : ﴿ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [النحل : ٣٩] أى : أرسلناه إِليهم بلغتهم ليقع منه البيان لهم بغير كلفة .

= ومحمد بن جرير إلى إجازة القول بكل ما روى عن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – فى ذلك وحملوه على الإباحة والتخيير ، قالوا : كل ذلك جائز لأنه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم جميع ذلك وعمل به أصحابه ، فمن شاء قال : الله أكبر أربعاً فى أول الأذان ، ومن شاء ثنى الإقامة ، ومن شاء أفردها إلا قوله : قد قامت الصلاة ، فإن ذلك مرتان على كل حال . والله أعلم .

« فائدة »

قال المَازِرِىُّ : فائدة الخلاف فى هذه المسألة تظهر فى جواز قلب اللغة ، فأما ما يتعلق بالأحكام الشرعية التى مستندها الألفاظ ، فمتى غيرت اختلطت الأحكام وفسد النظام ، فهذا الاختلاف فى تحريم قلبه ، لأجل ما يؤدى إليه لا لأجل نفسه ، وما لا تعلق له بالشرع ، فقال بعضهم : إن قلنا : إنَّ اللغة توقيفية امتنع تغييرها ، فلا يسمى الثور فرساً ، والفرس داراً ، والقائلون بالاصطلاح لا يمنعون ذلك ، وعلى القول بتجويز الأمرين فجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ، ومنعه أَبُو عُثْمَانَ الصابونى [1] ، لاحتمال التوقيف ، وأن الله - تعالى - أوجب على السامعين ألا ينطقوا إلا بالموضوع الرَّبانى ، وقال : وهو بعيد .

وقال الغزالى فى كتاب « النكاح » فى « البسيط » : إذا أظهر فى الصداق ألفين ، وعبروا بهذا اللفظ عن ألف فى الباطن ، فخرّج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية .

« فائدة »

قوله الذى اعتمد عليه ابن متُّوتة يقال : متويه [2] ، وهو الأصل ، مثل

---

(١) إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم ، شيخ الإسلام ، أبو عثمان ، الصابونى النيسابورى ، الواعظ المتفنن . مولده سنة ٣٧٣ هـ حضر فى مجلسه أئمة الوقت فى بلده ، كالشيخ أبى الطيب الصعلوكى وابن فورك ، وأبى إسحاق الإسفراينى ، وكان حريصاً على العلم ، كثير التصنيف ، قال البيهقى : أخبرنا شيخ الإسلام صدقاً ، وإمام المسلمين حقاً أبو عثمان الصابونى . مات سنة ٤٤٩ هـ .
ينظر : طبقات ابن قاضى شهبة : ١/٢٢٣ ، النجوم الزاهرة : ٥/٦٢ ، الأعلام : ١/٣١٤ ، وشذرات الذهب : ٣/٢٨٢ ، معجم الأدباء : ٧/١٦ ، مرآة الجنان : ٣/ ٧٠ ووقع فى الأصل عبد الجليل

(٢) إبراهيم بن محمد بن الحسن بن متُّويه ، العلامة أبو إسحاق الأصفهانى، إمام =

سِيبَوَيهِ ونِفطَوَيْهِ (١) وعَمْرَوَيْهِ (٢) وحَمَوَيْهِ مركب من اسم وصوت ، غير أن المحدثين كرهوا النطق بـ « ويه » ؛ لأنه كلام فيه حزن وإشعار بمكروه ، فقالوا: متوته بالتاء باثنتين من فوقها ، وعليه إشكال أنَّ التاء لم تكن فى أصل الاسم، فكان ينبغى أنْ يقولوا : متويه بالهاء المفتوحة ، ولا يغيروه ، وجوابه أن اللفظ العجمى شأن العرب التلاعب به وتغييره ، وهذا نوعٌ آخر من التغيير، فلا نخطئ المحدثين .

قوله : « التعليم فعل صالح للعلم لا إيجاد العلم » .

يرد عليه أن أصل علَّم - بالتشديد - علم بالتخفيف ، ثم تعدى بالتشديد، أو بالهمزة إلى مفعول آخر ، والأصل فى التعدية أنْ يبقى معنى الأصل ، والأصل فى قولنا : علم بالتخفيف وجود العلم ، فلذلك علم وأعلم ، أى : حصل لغيره العلم ، وإذا كان هذا خبراً عن وجود العلم وخبر الله - تعالى -

---

= جامع أصبهان ، وأحد العُبّاد والحفاظ ، سمع محمد بن عبد الملك بن أبى الشوارب، ومحمد بن هاشم البعلبكى وطبقتهما .

ينظر : شذرات الذهب : ٢٣٨/٢ ، ٢٣٩ .

(١) هو إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدى العتكى ، أبو عبد الله ، من أحفاد المهلب ابن أبى صفرة ، إمام فى النحو ، وكان فقيهاً ، ولد فى ٢٤٤ هـ .

قال ابن حجر : جالس الملوك والوزراء ، وأتقن حفظ السيرة ووفيات العلماء ، مع المروءة والفتوة والظرف ، له كتب منها كتاب التاريخ ، غريب القرآن ، كتاب الوزراء ، أمثال القرآن . توفى سنة ٣٢٣ هـ .

ينظر : معجم الأدباء ، وفيات الأعيان ١ : ١١ ، نزهة الألباء ص ٣٢٦ ، لسان الميزان ١ : ١٠٩ ، تاريخ بغداد ٦ : ١٥٩ ، إنباه الرواه ١ : ١٧٦ ، الأعلام : ٦١/١ .

(٢) هو عمرويه بن يزيد الأزدى : من عمال الدولة العباسية ، كان على هراة . وقتل فى حربه مع حمزة الصفرى فى ١٨٠ هـ .

ينظر : ابن الأثير : حوادث سنة ١٨٠ هـ ، الأعلام : ٨٧/٥ .

يجب أن يكون صدقاً ، فيكون العلم وجب لآدم جزماً ، ويبعد حمله على الإلهام .

وأمَّا قوله : علمته فما تعلم ، هذا لفظ فيه قرينة تصرف اللفظ عن حقيقته، بقوله : فما تعلم ، والأصل فى الآية أنْ يكون لفظها حقيقةً لا مجازاً .

قوله : « عرفه أنَّ الخيل تصلح للكرِّ والفرِّ ، وكل ما يعرف ماهيته كان اسماً » .

قلنا : يقال : سَمَا بِهَا فهو سامٍ على وزن اسم الفاعل ، أما اسم على وزن فعل فممنوع ، والذى فى الآية صيغة أسماء جمع اسم لا جمع سامٍ .

وقوله : « إِنَّ الحجة إِنَّما تتم لو لم يحصل التوقيف إِلا ببعثة الرُّسل وهو ممنوع » .

تقريره : أنه يجوز أنْ يخلق الله - تعالى - علماً ضرورياً للخلق بأن واضعاً وضع هذه اللغات من غير بعثة .

« فائدة »

قال سَيْفُ الدين : ذهب أرباب علم التكسير ، وبعض المعتزلة إِلى أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها لمناسبة طبيعيةٍ بين اللفظ ومعناه ، ويريد بأرباب علم التكسير أهل العلم الرياضى من الهندسة ، وفنون الحساب ، والمساحة ، وبعض المعتزلة كـ « عباد » ، قال : ولا وجه للمناسبة ؛ لأنَّا نعلم بالضرورةأنَّ الواضع لو وضع لفظ الوجود ابتداءً للعدم ، ولفظ العدم للوجود لما امتنع ، كما قد وضع لفظ الجوز [1] للأبيض ، وضدّه ، وهو الأسود ، والاسم الواحد لا يكون بطبعه مناسباً للضدين ، بل المخصص هو إِرادة الواضع ،

(١) فى الأصل الجون

والوضع اختيارى ، واتفقوا على أن وضع الأعلام تكفى فيه الإرادة ، وهذا الكلام يشعر بأن المناسبة التى أراد عباد اعتبرها الواضع كما تقدم ، لا أنَّها كافيةٌ ، فلا يكون مذهب عباد قسماً ، بل هو داخل فى أحد تلك المذاهب كما تقدم ، ويبقى مذهبه هو هو مبنى على أن الواضع هو الله - تعالى - أو الخلق أو البعض ؟ يحتمل جميع ذلك ، ويفتقر إِلى نقل ، وما تيسر لى تحقيقه مع كثرة ما جمعت لهذا الشرح من التصانيف الأُصولية .

* * *

النَّظَرُ الثَّالثُ

فِى البَحْثِ عَنِ المَوْضُوعِ

قال الرازى : اعْلَمْ أَنَّ الإنْسَانَ الْوَاحِدَ ، لَمَّا خُلِقَ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُهُ أَنْ يَسْتَقِلَّ وَحْدَهُ بِإصْلاحِ جَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْه ، فَلا بُدَّ مِنْ جَمْعٍ عَظِيمٍ ؛ لِيُعِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً ؛ حَتَّى يَتِمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْه ؛ فَاحْتَاجَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَىٰ أَنْ يُعَرِّفَ صَاحِبَهُ مَا فِى نَفْسِهِ مِنَ الحَاجَاتِ .

وَذَلِكَ التَّعْرِيفُ لا بُدَّ فِيه مِنْ طَرِيقٍ ، وَكَانَ يُمْكِنُهُمْ أَنْ يَضَعُوا غَيْرَ الْكَلامِ مُعَرِّفاً لِمَا فِى الضَّمِيرِ ؛ كَالحَرَكَاتِ المَخْصُوصَةِ بِالأَعْضَاءِ المَخْصُوصَةِ مُعَرِّفَاتٍ لأَصْنَافِ المَاهِيَّاتِ ؛ إلا أَنَّهُمْ وَجَدُوا جَعْلَ الأَصْوَاتِ المُتَقَطِّعَةِ طَرِيقاً إِلَى ذَلِكَ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهَا ؛ لِوُجُوهٍ :

أَحَدُهَا : أَنَّ إِدْخَالَ الصَّوْتِ فِى الْوُجُودِ أَسْهَلُ مِنْ غَيْرِهِ ؛ لأَنَّ الصَّوْتَ إِنَّمَا يَتَوَلَّدُ فِى كَيْفِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ فِى إِخْرَاجِ النَّفَسِ ، وَذَلِكَ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ ، فَصَرْفُ ذَلِكَ الأَمْرِ الضَّرُورِيِّ إِلَىٰ وَجْهٍ يُنْتَفَعُ بِهِ انْتِفَاعاً كُلِّيا - أَوْلَى مِنْ تَكَلُّفِ طَرِيقٍ آخَرَ قَدْ يَشُقُّ عَلَى الإِنْسَانِ الإِتْيَانُ بِه .

وَثَانِيهَا : أَنَّ الصَّوْتَ كَمَا يَدْخُلُ فِى الوُجُودِ يَنْقَضِى ، فَيَكُونُ مَوْجُوداً حَالَ الحَاجَةِ ، وَمَعْدُوماً حَالَ الاسْتِغْنَاءِ عَنْهُ .

وَأَمَّا سَائِرُ الأُمُورِ ، فَإِنَّهَا قَدْ تَبْقَى ، وَرُبَّمَا يَقِفُ عَلَيْهَا مَنْ لا يُرَادُ وُقُوفُهُ عَلَيْهَا .

وَأَمَّا الإِشَارَةُ ، فَإِنَّهَا قَاصِرَةٌ عَنْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ ؛ فَإِنَّ الشَّيْءَ رُبَّمَا كَانَ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ حسا ؛ كَذَاتِ الله تَعَالَى وَصِفَاته .

وأَمَّا المَعْدُومَاتُ ، فَتَعَذُّرُ الإِشَارَةِ إِلَيْهَا ظَاهِرٌ .

وَأَمَّا الأَشْيَاءُ ذَوَاتُ الجِهَاتِ ، فَكَذَلِكَ أَيْضاً ؛ لأَنَّ الإِشَارَةَ ، إِذَا تَوَجَّهَتْ إِلَى مَحَلٍّ فِيهِ لَوْنٌ وَطَعْمٌ وَحَرَكَةٌ ، لَم يَكُنِ انْصِرَافُهَا إِلَى بَعْضِهَا أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ .

وَثَالِثُهَا : أَنَّ المَعَانِيَ الَّتِي يُحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا كَثِيرَةٌ جدا ، فَلَوْ وَضَعْنَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلامَةً خَاصَّةً ؛ لَكَثُرَتِ العَلامَاتُ ؛ بِحَيْثُ يَعْسُرُ ضَبْطُهَا ، أَوْ وُقُوعُ الاشْتِرَاكِ فِي أَكْثَرِ المَدْلُولاتِ ؛ وَذَلِكَ مِمَّا يُخِلُّ بِالتَّفْهِيمِ .

فَلِهَذِهِ الأَسْبَابِ وَغَيْرِهَا ، اتَّفَقُوا عَلَى اتِّخَاذِ الأَصْوَاتِ المُتَقَطِّعَةِ مُعَرِّفَاتٍ لِلْمَعَانِي لا غَيْرُ .

قال القرافى : النظر الثالث فى البحث عن الموضوع :

اعلم أنَّ الإنسان الواحد لما خلق بحيث لا يمكنه أن يستقل وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه ، فلا بد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضاً حتى يتم لكل واحدٍ منهم ما يحتاج إليه ، فاحتاج كل واحد منهم إلى أن يعرف صاحبه ما فى نفسه من الحاجات .

وذلك التعريف لا بد فيه من طريق ، وكان يمكنهم أن يضعوا غير الكلام معرفاً لما فى الضمير كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة معرفات لأصناف الماهيات إلا أنَّهم وجدوا جعل الأصوات المتقطعة طريقاً إلى ذلك أولى من غيرها لوجوه :

أحدها : أنّ إدخالَ الصوت فى الوجود أسهل من غيره ؛ لأن الصوت إنما يتولد فى كيفية مخصوصةٍ فى إخراج النفس ، وذلك أمر ضرورى ، فعرف

ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به انتفاعاً كلياً أولى من تكلف طريق آخر قد يشق على الإنسان الإتيان به .

وثانيها : أَنَّ الصوت كما يدخل في الوجود ينقضي فيكون موجوداً حال الحاجة ، ومعدوماً حال الاستغناء عنه ، وأما سائر الأُمورِ فإِنَّها قد تبقى ، وربما يقف عليها من لا يراد وقوفه عليها ، وأما الإِشَارة فإنها قاصرةٌ عن إفادة الغرض ، فإِنَّ الشيءَ ربما بحيث لا يمكن الإِشارة إليه حساً كذات الله تعالى ، وصفاته ، وأما المعدومات فتعذر الإِشارة إليها ظاهر ، وأما الأشياء ذوات الجهات فكذلك أيضاً ؛ لأن الإِشارة إذا توجهت إلى محل فيه لون ، وطعم، وحركة لم يكن انصرافها إلى بعضها أولى من البعض .

وثالثها : أَنَّ المعاني التي يحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جداً ، فلو وضعنا لكل واحد منها علامة خاصة لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها ، أو وقوع الاشتراك في أكثر المدلولات ، [وذلك مما يخل بالتفهيم] (١) .



(١) ما بين المعكوفين سقط من الأصل

النَّظَرُ الرَّابعُ
فِى الْبحْثِ عَنِ الموْضُوعِ لَهُ

وَفِيه أبْحَاثٌ أرْبَعَةٌ :

الأوَّلُ : الأقْرَبُ أنَّه لا يَجبُ أنْ يَكُونَ لكُلِّ مَعْنىً لَفْظٌ يدُلُّ عليْه ، بلْ ولا يَجُوزُ؛ لأنَّ المَعَانِىَ الَّتى يُمْكنُ أنْ يُعْقَلَ كُلُّ واحد منْهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَة ، فَلَوْ وَجَبَ أنْ يكُونَ لكُلِّ مَعْنَىً لَفْظٌ يدُلُّ عَلَيْه ، لكَانَ ذَلكَ إمَّا علَى الانْفرَاد ، أوْ علَى الاشْترَاكِ ، وَالأوَّلُ بَاطلٌ ؛ لأنَّه يُفْضِى إلَى وُجُودِ ألْفَاظ غَيْر مُتَنَاهِيَة .

وَالثَّانى بَاطلٌ أيْضاً ؛ لأنَّ تلْكَ الألْفَاظَ المُشْتَرَكَةَ : إمَّا أنْ يُوجَدَ فيهَا مَا وُضِعَ لمَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَة ، أوْ لا يَكُونَ كَذَلكَ .

وَالأوَّلُ بَاطلٌ ؛ لأنَّ الوَضْعَ لا يَكُونُ إلا بَعْدَ التَّعَقُّلِ ، وتَعَقُّلُ أُمُور غَيْر مُتَنَاهيَة عَلَى التَّفْصيلِ مُحَالٌ فِى حَقِّنَا ، وَإذَا كَانَ كَذَلكَ ، امْتَنَعَ منَّا وُقُوعُ التَّخَاطُبِ بمِثْلِ ذَلكَ اللَّفْظ .

وَالثَّانى يَقْتَضى أنْ تكُونَ مَدْلُولاتُ الألْفَاظ مُتَنَاهِيَةً ؛ لأنَّ الألْفَاظَ إذَا كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً ، ومَدْلُولُ كُلِّ وَاحد منْهَا مُتَنَاهياً ، فَضَمُّ المُتَنَاهى إلَى المُتَنَاهى مَرَّات مُتَنَاهِيَةً لا يُفيدُ إلا التَّنَاهِىَ ؛ فَكَانَ الكُلُّ مُتَنَاهياً ، فَمَجْمُوعُ مَا لا نهَايَةَ لَهُ غَيْرُ مَدْلُولٍ علَيْه بالألْفَاظ .

إذَا ثَبَتَ هذَا الأصْلُ ، فَنَقُولُ : المَعَانى علَى قسْمَيْن : منْهَا مَا تَكْثُرُ الحَاجَةُ إلَى التَّعْبيرِ عَنْهُ ، وَمنْهَا ما لا يكُونُ كَذَلكَ .

فَالأَوَّلُ : لا يَجُوزُ خُلُوُّ اللُّغَةِ عَنْ وَضْعِ اللَّفْظِ بِإِزَائِه ؛ لأَنَّ الحَاجَةَ ، لَمَّا كَانَتْ شَدِيدَةً ، كَانَت الدَّوَاعِي إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا مُتَوَفِّرَةً ، وَالصَّوَارِفُ عَنْهَا زَائِلَةً ، وَمَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا ، وَارْتِفَاعِ الصَّوَارِفِ يَجِبُ الْفِعْلُ .

وَأَمَّا الأُمُورُ الَّتِي لا تَشْتَدُّ الحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ خُلُوُّ اللُّغَةِ عَنِ الأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا .

الْبَحْثُ الثَّانِي : فِي أَنَّهُ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ اللُّغَاتِ أَنْ تُفَادَ بِالأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ مَعَانِيهَا .

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ : أَنَّ إِفَادَةَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمَّيَاتِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِهَا مَوْضُوعَةً لِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ الْمُتَوَقِّفِ عَلَى الْعِلْمِ بِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ ، فَلَوِ اسْتُفِيدَ الْعِلْمُ بِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ ، لَزِمَ الدَّوْرُ .

بَلِ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمَّيَاتِهَا تَمْكِينُ الإِنْسَانِ مِنْ تَفَهُّمِ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ تِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ ، بِوَاسِطَةِ تَرْكِيبِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ .

فَإِنْ قُلْتَ : مَا ذَكَرْتَهُ فِي الْمُفْرَدَاتِ قَائِمٌ بِعَيْنِه فِي الْمُرَكَّبَاتِ ؛ لأَنَّ الْمُرَكَّبَ لا يُفِيدُ مَدْلُولَهُ إِلا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ ذَلِكَ اللَّفْظِ الْمُرَكَّبِ مَوْضُوعاً لِذَلِكَ الْمَدْلُولِ ، وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي سَبْقَ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الْمَدْلُولِ ، فَلَوِ اسْتُفِيدَ الْعِلْمُ بِذَلِكَ الْمَدْلُولِ مِنْ ذَلِكَ اللَّفظِ الْمُرَكَّبِ ، لَزِمَ الدَّوْرُ .

قُلْتُ : لا نُسَلِّمُ أَنَّ الأَلْفَاظَ الْمُرَكَّبَةَ لا تُفِيدُ مَدْلُولَهَا إِلا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لِذَلِكَ الْمَدْلُولِ .

بَيَانُهُ : أَنَّا مَتَى عَلِمْنَا كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ مَوْضُوعاً لِتِلْكَ

المَعَانِى المُفْرَدَة ، وعَلِمْنَا أَيْضاً كَوْنَ حَرَكَاتِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ دالَّةً عَلَى النِّسَبِ المَخْصُوصَةِ لتِلْكَ المَعَانِى ، فَإِذَا تَوَالَتِ الأَلْفَاظُ المُفْرَدَةُ بحرَكَاتِها المخْصُوصَةِ عَلَى السَّمْعِ ، ارْتَسَمَتْ تِلْكَ المَعَانِى المُفْرَدَةُ مَعَ نِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ فِى الذِّهْنِ . وَمَتَى حَصَلَتِ المُفْرَدَاتُ مَعَ نِسَبِهَا المَخْصُوصَةِ فِى الذِّهْنِ ، حَصَلَ العِلْمُ بِالمَعَانِى المُرَكَّبَةِ ؛ لا مَحَالَةَ .

فَظَهَرَ أَنَّ اسْتِفَادَةَ العِلْمِ بِالمَعَانِى المُرَكَّبَةِ لا تَتَوَقَّفُ عَلَى العِلْمِ بِكَوْنِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ المُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لَهَا ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

البَحْثُ الثَّالِثُ : فِى أَنَّ الأَلْفَاظَ مَا وُضِعَتْ للدِّلالَةِ عَلَى المَوْجُودَاتِ الخَارِجِيَّةِ ، بَلْ وُضِعَتْ للدِّلالَةِ عَلَى المَعَانِى الذِّهْنِيَّةِ .

وَالدَّلِيلُ عَلَيْه : أَمَّا فِى الأَلْفَاظِ المُفْرَدَةِ ؛ فَلأَنَّا إِذَا رَأَيْنَا جِسْماً مِنْ بَعِيدٍ ، وَظَنَنَّاهُ صَخْرَةً ، سَمَّيْنَاهُ بِهَذَا الاسْمِ ، فَإِذَا دَنَوْنَا مِنْهُ ، وعَرَفْنَا أَنَّهُ حَيَوَانٌ ، لكِنَّا ظَنَنَّاهُ طَيْراً ، سَمَّيْنَاهُ بِه ، فَإِذَا ازْدَادَ القُرْبُ ، وعَرَفْنَا أَنَّهُ إِنْسَانٌ ، سَمَّيْنَاهُ بِه ، فَاخْتِلافُ الأَسَامِى عِنْدَ اخْتِلافِ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لا دَلالَةَ لَهُ إِلا عَلَيْهَا .

وَأَمَّا فِى المُرَكَّبَاتِ ؛ فَلأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ : قَامَ زَيْدٌ ، فَهَذَا الكَلامُ لا يُفِيدُ قِيَامَ زَيْدٍ ، وَإِنَّمَا يُفِيدُ أَنَّكَ حَكَمْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ ، وَأَخْبَرْتَ عَنْهُ ، ثُمَّ إِنْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ الحُكْمَ مُبَرَّأً عَنِ الخَطَإِ فَحِينَئِذٍ ، نَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الوُجُودِ الخَارِجِىِّ ؛ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ دَالا عَلَى مَا فِى الخَارِجِ ، فَلا ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

البَحْثُ الرَّابِعُ : فِى أَنَّ اللَّفْظَ المَشْهُورَ المُتَدَاوَلَ بَيْنَ الخَاصَّةِ وَالعَامَّةِ ، لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِمَعْنًى خَفِىٍّ لا يَعْرِفُهُ إِلا الخَوَاصُّ ؛ مِثَالُهُ : مَا يَقُولُهُ مُثْبِتُو الأَحْوَالِ مِنَ المُتَكَلِّمِينَ : أَنَّ الحَرَكَةَ مَعْنًى يُوجِبُ لِلذَّاتِ كَوْنَهُ مُتَحَرِّكاً .

فَنَقُولُ : المَعْلُومُ عِنْدَ الجُمْهُورِ لَيْسَ إلا نَفْسَ كَوْنِه مُتَحَرِّكاً ، فَأَمَّا أَنَّ مُتَحَرِّكِيَّتَهُ حَالَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِمَعْنًى ، وأَنَّهَا غَيْرُ وَاقِعَةٍ بِالْقَادِرِ ، فَذَلِكَ لَوْ صَحَّ الْقَوْلُ بِه ، لَمَا عَرَفَهُ إلا الأَذْكِيَاءُ مِنَ النَّاسِ بِالدَّلائِلِ الدَّقِيقَةِ ، ولَفْظَةُ الحَرَكَةِ لَفْظَةٌ مُتَدَاوَلَةٌ فِيمَا بَيْنَ الجُمْهُورِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ .

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ : امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِذَلِكَ المَعْنَى ، بَلْ لا مُسَمَّى لِلْحَرَكَةِ فِي وَضْعِ اللُّغَةِ إِلا نَفْسُ كَوْنِ الجِسْمِ مُنْتَقِلاً لا غَيْرُ ، وَاللهُ أَعْلَمُ .

قال القرافى : وفيه أبحاث البحث الأول : لا يجب أنْ يكون لكل معنى لفظ إلى آخره، عليه أربعةُ أسئلة :

الأول : على قوله : « بل وَلا يجوز أن يكون لكل معنى لفظ » .

قلنا : لأنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى ، وعلمه متعلق بما لا يتناهى، فيعلم من الألفاظ ما لا يتناهى ، فيجعل بإرادته - سبحانه وتعالى - لكل معنى لفظاً فى علمه من غير أن يعلم بذلك الخلق ، فإذا أراد الله - تعالى - إفهام بعض ذلك لخلقه أعلمه بالوحى أو بعلم ضرورى .

الثانى : سلمنا أن الواضع هو الخلق ، لكن لا نسلم الامتناع .

قوله : « المعانى التى يمكن أن يعقل كل واحد فيها غير متناهية » .

قلنا: ما لا يتناهى له تفسيران :

أحدهما : ما ليس له غاية ولا طرف ، كقولنا : معلومات الله غير متناهية وكقول الفلاسفة [1] : الحوادث غير متناهية من جهة الأزل .

---

(١) الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة ، والفيلسوف هو : فيلا وسوفا ، وفيلا : هو المحب ، وسوفا : الحكمة ؛ أى : هو محب الحكمة .

والحكمة قولية وفعلية .

=

فلهذه الأسباب ، وغيرها اتفقوا على اتخاذ الأصوات المتقطعة معرفات للمعانى لا غير .

وثانيهما : ما له طرف وغاية ، غير أنه لا يجب الوقوف عند تلك الغاية ، ومنه قولنا : مقدورات الله - تعالى - غير متناهية ، أى : لا غاية تصل إليها إلا ويمكن أن يوجد الله - تعالى - غيرها ، ولا يجب الوقوف هنالك مع أن كل شئ توجده القدرة القديمة يجب أنْ يكون محصوراً بين طرفين ؛ لأن العالم حادث ، وللمقدورات أول ، ودائماً لا بد من الوصول إلى غاية ، لكنه لا يجب الوقوف عندها ، ومنه قولنا : نعيم الجنة غير متناه ، أى : لا يصل إلى غاية إلا وينتقل بعدها لغيرها ، وهو ذو طرفين دائماً ، فظهر الفرق بين المفهومين .

وإنَّ معنى قولنا : معلومات الله غير متناهية ، غير قولنا : مقدوراته غير

= أما الحكمة القولية : وهى العقلية أيضاً ؛ فهى كل ما يعقله العاقل بالحد ، وما يجرى مجراه مثل الرسم ، والبرهان ، وما يجرى مجراه مثل الاستقراء ، فيعبر عنه بهما .

وأما الحكمة الفعلية : فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية . فمن الفلاسفة : حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلاً .

ومنهم : حكماء العرب وهم شرذمة قليلون ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات .

ومنهم : حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين وهم المشاءون ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب ارسطوطاليس . وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم ، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات ، إما من الملة القديمة ، وإما من سائر الملل غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة .

ينظر : تفصيل ذلك فى الملل والنحل : ٢/١١٦ - ١١٨ .

فى أ ، ب والمقدورات أولى

متناهية ، وإن ماله غاية يجب الوقوف عندها مثل الحياة الدنيا ؛ ونحوها متناهٍ بالتفسيرين ، وإن أحد التفسيرين ، وهو ماله غاية لا يجب الوقوف عندها متناهٍ بالتفسير الآخر ، وإنه يقبل أنْ يسمى متناهياً وغير متناهٍ ، وحينئذٍ الأقسام ثلاثة :

ما لا يقبل إلا أنْ يسمى متناهياً ، وهو ما يجب الوقوف عند غايته كالحياة الدنيا .

وما لا يقبل أن يسمى إلا غير متناهٍ ، وهو ما ليست له غاية ، ولا طرف كالمعلومات ، ووجود الله - تعالى - بالنسبة إلى الأزمان والآباد والدهور .

ومنه ما يقبل الأمرين كنعيم أهل الجنة والمقدورات .

إذا تقرر هذا فنقول : إذا فرعنا على أن الواضع هو الله - تعالى - كانت الألفاظ والمعانى غير متناهية ، بمعنى عدم الطرف والغاية ، وإن المعلوم منهما فى العدم غير متناهٍ لا طرف له ، وكذلك كل نوع من أنواع معلومات الله - تعالى - كأفراد الإنسان ، وأفراد الطعوم ، بل كل نوع من الطعوم له أفراد فى العدم معلومات لله - تعالى - غير متناهيةٍ ، فيحتئذٍ على هذا التقدير هما سواءٌ ، فدعوى الفرق باطلة .

وإن فرعنا على أن الواضع الخلق ، فكلاهما غير متناهٍ باعتبار أن كل متصوَّر من القسمين متى وصلنا فيه إلى غاية لا يجب الوقوف عندها ، بل بعدها غايات لا نهاية لها بهذا التفسير ، فما من تصورات من المعانى يتصورها الإنسان كائنة ما كانت ، إلا ويمكن أن يتصور بعدها أمثالها ، وكذلك إذا فرضنا الحروف حرفين فقط القاف والصاد يمكن أن نتخيل قافاً ، وصاداً ، وقافاً ، وصادين ، وقافاً وثلاث صادات ، ثم هلم جراً ، وهذا من حرفين فقط ، فكيف من ثمانية وعشرين ، فالألفاظ أيضاً غير متناهية بهذا

التفسير ، وإن فسرنا غير المتناهي بما لا طرف له كانا متناهيين ، فهما سواء على هذا التقدير ، جزماً فدعوى الفرق بينهما ممنوعة .

وقوله : إنْ كان الواضع على الانفراد أفضى إلى وجود ألفاظ غير متناهية تعين ، وهو محال ممنوع .

الثالث : على قوله : « إذا توفرت الدواعي والصوارف وجب الفعل » ممنوع ؛ لأنه فسر الدواعي بالحاجة ، فإنْ فسر انتفاء الصوارف بالصوارف العادية ، لم يتم مقصوده ؛ لجواز عدم مساعدة الإرادة الربانية ، وإن فسره بانتفاء الصوارف العقلية بحيث يندرج فيها الموانع العقلية ، ويكون العقل قد استجمع فاعله لكل ما لا بد له منه في إيقاع فعله فمن أين له ذلك ؟ وإنه حصل في الأوضاع اللغوية في كل لفظة منه ، ولعله نفى بعض المعاني ما حصلت فيها الإرادة الربانية ، فهذا الوجوب غير متعين اللزوم ، ثم يتأكد ذلك بما نقله جماعة من العلماء في تصانيفها من أن الفرس وضعت أسماء غير العرب ، وتركتها العرب على حالتها .

فمنها من الأواني : الكُوز ، والإِبْرِيق ، والطَّسْت [1] ، والخِوانُ [2] ، والطَّبَق ، والقَصْعَة والسُّكُرُّجة [3] .

---

(١) الطَّسْتُ : من آنية الصُّفْر ، أنثى وقد تُذَكّر .

قال الجوهري : الطَّسْتُ والطَّسُّ ، بلغة طيء أُبْدِلَ من إِحْدَى السِّينين تاءٌ للاستثقال، فإذا جمعت أو صغّرت ، رَدَدْتَ السِّينَ ، لأنَّك فصلت بينهما بألفٍ أو ياءٍ ، فَقُلْتَ : طِساسٌ ، وطَسِيسٌ .

ينظر : لسان العرب : ٤/ ٢٦٧٠ ، ترتيب القاموس : ٢/ ٢٣٠ .

(٢) الخُوَانُ والخِوان : ما يؤكل عليه ، والجمع أَخْوِنَةٌ في القليل ، وفي الكثير خُون.

ينظر : لسان العرب : ٢/ ١٢٩٥ ، وترتيب القاموس ٢ / ٢٣٠ .

(٣) السُّكُرُّجَةُ : هي إناء صغير يؤكل فيه الشئ القليل من الأُدْم . وهي فارسية .

ينظر : لسان العرب : ٣/ ٢٠٤٩ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٤١ .

ومنها من الملابس : السَّمُّورِ (١) ، والسِّنْجَاب (٢) ، والقَماقم ، والفَنَك(٣)، والدَّلَق (٤) ، والخَزُّ (٥) ، والدِّيبَاج (٦) ، والتَّأختُج ، والوَجِيح(٧) ، والسُّندس (٨) .

---

(١) السَّمُّورُ : هو بفتح السين وبالميم المشدّدة المضمومة على وزن السفود ، والكلوب حيوان برى يشبه السنور ، يؤخذ من جلده الفراء ، وهذا الحيوان يحل أكله .

ينظر : حياة الحيوان : ٢/ ٤٠ ، ٤١ .

(٢) السنجاب : حيوان على حَدّ اليربوع أكبر من الفأر ، وشعره فى غاية النعومة ، يُتَّخذُ من جلده الفراء ، يلبسه المتنعمون ، وهو شديد الحيل ، إذا أبصر الإنسان صعد الشجرة العالية ، وفيها يأوى ومنها يأكل ، ويحل أكله .

ينظر : حياة الحيوان : ٢/ ٤١ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٥٦ .

(٣) الفنك : دويبة يؤخذ منها الفرو ، وقال ابن البيطار : إِنَّهُ أطيب من جميع الفراء. يحل أكله ؛ لأنَّهُ من الطيبات .

ينظر : حياة الحيوان : ٢/ ٢٦٥ ، المعجم الوسيط : ٢/ ٧١٠ .

(٤) الدَّلَقُ : دويبة نحو الهرة طويلة الظهر ، يعملُ منها الفرو . قال القزوينى : إِنَّهُ حيوان وحشى عدو الحمام إذا دخل البرج ، لا يترك فيه واحداً ، وتنقطع الثعابين عند صوته . قال الدميرى : وفي رحلة ابن الصلاح عن كتاب « لوامع الدلائل فى زوايا المسائل » لالكيا الهراسى أنَّهُ قال : يجوز أكل الفنك والسنجاب والدلق والقماقم والحوصل والزرافة كالثعلب ، ثم إنَّ ابن الصلاح كتب بخطه الدلق النمس ، فاستفدنا من هذا حلَّ النمس والزرافة .

ينظر : حياة الحيوان : ١/ ٣٠٧ ، والمعجم الوسيط : ١/ ٢٩٣ .

(٥) الخَزُّ من الثياب: ما يُنْسَجُ من صوف وإبريسم، أو ما ينسجُ من إِبْرَيْسَمٍ خالص.

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٣١ ، لسان العرب : ٢/ ١١٤٩ .

(٦) الدِّيبَاج : ضرب من الثياب سَداه ولُحْمته الحرير وهو فارسى معرّب .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٦٨ ، واللسان : ٢/ ١٣١٦ ، ترتيب القاموس : ٢/ ١٤٥ .

(٧) الوجيح : هو الصفيق من الثياب الكثيف الغليظ، وأيضاً هو الضَّيِّق المتين منها.

ينظر : المعجم الوسيط: ٢/ ١٠٢٤، لسان العرب :٦/ ٤٧٦٩، ترتيب القاموس : ٤/ ٥٧٥.

(٨) السندس : هو ضربٌ من رقيق الديباح ورفيعه ، وهو فارسى مُعَرَّبٌ .

ينظر : اللسان : ٣/ ٢١١٧ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٥٧ .

ومنها من الجواهر : اليَاقُوت [1] ، والفَيْرُوزَج [2] ، والبِجَاد ، والبَلُّور[3] .

ومنها من المأكول : الخبز السَّمِيد .[4] والدَّرْمَك [5] ، والجَرْدَق [6] ، والجرمَازج ، والكَعْك .

ومنها من الأطبخة : السِّكْبَاجُ [7]، والدُّوغْبَاج [8] ، والمَزِيربَاج والبارباج

---

(١) الياقوت : حجرٌ من الأحجار الكريمة ، وهو أكثر المعادن صلابةً بَعْدَ الماس ، ولونه فى الغالب شَفَّاف مشرب بالحمرةِ أو الزُّرقةِ أو الصُّفرةِ ، ويستعمل للزينة ، واحدته أو القطعة منه : ياقوتة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ١٠٧٩ ، لسان العرب : ٦/ ٤٩٦٤ .

(٢) الفَيْرُوزَجُ : حجرٌ كريم غير شَفَّاف معروف بلونه الأزرق كلون السماء أو أميل إلى الخضرة ، يُتَحَلَّى به .

(٣) البَلُّور : حجر أبيض شفّاف .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٦٨ .

(٤) السميد : هو لباب الدقيق ، وقيل : هو نوع من الخبز يُصْنَعُ منه ، وهو بالذال المعجمة لغة فى « السميد » بالمهملة .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٤٥٠ ، لسان العرب : ٣/ ٣٠٨٩ .

(٥) الدرمك : هو الدقيق الأبيض الناعم .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٨١ ، لسان العرب : ٢/ ١٣٦٧ .

(٦) الجردق : هو الرغيف والغليظ من الخبز ، وفيها لغة بالذال المعجمة ، وكلاهما معرّبٌ . قال الأزهرى : هذه الحروف كلها معرّبة لا أصول لها فى كلام العرب .

ينظر : لسان العرب : ١/ ٥٩٠ ، تهذيب اللغة : ٩/ ٣٧٨ - ٣٨٤ ، المعجم الوسيط : ١/ ١١٦ .

(٧) السِّكْبَاجُ : طعام يُعْمَلُ من اللحم والخلّ والبصل والكُرّات والعسل مع توابل ، القطعة منه سكباجة .

المعجم الوسيط : ١/ ٤٤٠ .

(٨) الدُّوغْبَاجُ : قال الفيروزآبادى فى القاموس : ... وهم يُدغْبِجُونَ أنفُسَهم : أى هُمْ فى النَّعيم والأكْلِ . ينظر : ترتيب القاموس : ٢/ ١٨٨ .

والرماج [1] ، والاسبيدباج ، والدّخبرباج ، والطّباهج [2] والجردابج ، والرّوذق[3] ، والهلام [4] ، والخامير [5] ، والفالوذج [6] ، والجواذب واليزماورد ، والزّماورد [7] .

ومنها من الحلاوى : الفالوذج ، والجوزينج ، واللّوزينج [8] ، والفوينج .

---

(١) فى الأصل الرياج .

(٢) الطباهج : فارسى مُعَرَّبٌ وهو ضَرْبٌ من قليّ اللحم .

ينظر لسان العرب : ٢٦٤١/٤ .

(٣) الرَّوْذق : ما طُبِخَ من لحم وخُلِطَ بالتوابل .

ينظر : المعجم الوسيط : ٣٤١/١ ، ترتيب القاموس : ٤١١/٢ .

(٤) الهَلام : هو فوقُ السّكباج الْمُبَرّدِ المصفّى من الدُّهن . وقيل : هو طعام يُتَّخَذُ من لحم عِجلَةٍ بجلدها .

ينظر : المعجم الوسيط : ١٠٠٣/٢ ، لسان العرب : ٤٦٩٤/٦ .

(٥) الخامير : عجينة مختمرة بها فُطْرٌ خاص ، أو الخمير .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢٥٥/١ .

(٦) الفالوذج والفالوذ : لغتان وهى حلواء تُعمل من الدقيق والماء والعسل . وقال الجوهرى : الفالوذ والفالوذق مُعَرّبان . قال يعقوب : ولا يقال : الفالوذج ، أفاده ابن منظور وسيأتى .

ينظر : لسان العرب : ٥/ ٣٤٦٠ ، المعجم الوسيط : ٧٠٧/٢ .

(٧) الزُّماوَرْدُ : هو طعام من البيض واللحم ، وقيل : هو الرُّقَاقُ الملفوف باللحم ، وقيل : هو حلوى يقال لها : لقمة القاضى ، ولقمة الخليفة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٤٠٣/١ .

(٨) اللَّوْزينج : من الحَلْوى ، شبه القطائف يُؤْدَم بدُهن اللّوز ، وهو فارسى مُعَرَّبٌ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٨٥٢/٢ .

ومنها من الأشربة : الجُلاب [1] ، والحلاب ، والسَّكَنْجَبِين [2] ، والجَلَنْجُبِين ، والمتة [3] .

ومنها فى الأفاوية [4] : الدَّارَصِينى ، والفُلْفُل ، والكَرَاوِيَا [5] ، والقِرْفَة ،

---

(١) الجُلاب : شراب يصنع من الزبيب المدقوق والمنقوع فى الماء ، وقيل فى نفعه : إِنَّهُ يحفظ الصحة ، ويطفى حرارة المعدة ويقويها ، ويسكن حدّة الحمى والعطش ، وهو يضر المصاب بالإسهال .

ينظر : قاموس الغذاء ص ١٤٩ .

(٢) السكنجبين : كُلُّ شرابٍ مُرَكَّبٌ من حامض وحلو ، وهو فارسى مُعَرَّب .

ينظر : المعجم الوسيط : ٤٤٣/١ .

(٣) المتّة : نبات أمريكى ينمو برياً فى جبال البرازيل والأورغواى والأرجنتين ، يستعمل ورقه كالشاى ، ويعرفُ باسم « بَهْشيَّةأمريكية » ، ويعرف فى البلاد العربية باسم « متَّة » ، ينمو هذا النبات بَرِيّاً ، كما يزرع أيضاً .

توصف شجرة هذا النبات بصغرها وخضرتها الدائمة ، وأوراقها البيضاوية الشكل ، وحافتها المسننة ، وهى تشبه أوراق الشاى .

فوائدها : وصفت أنّها هاضمة ، منشطة ، مغذية ، مفرّحة ، مليِّنة . يُفَضَّلُ أن تُشْرَبَ بَعْدَ الطعام بوقتٍ طويلٍ لِتُسَهِّلَ هضمه ، وإذا شُرِبَت قبل الطعام يشعر شاربها بالشبع ، وإذا شربت على الرِّيق تليِّن الأمعاء والمعدة ، والإكثارُ من شربها لا يحدث إمساكاً ، ولا يضر بالقلب والأعصاب كالقهوة ، بل هى تبعثُ النشاط فى العضلات والأعصاب ، وتزيل ألم الرأس والصداع ، وعسر التنفس ، وتفيد الذين يرهقون أدمغتهم وعضلاتهم ، وتساعِدُ العمّال والرياضيين على تحمل التعب والمشى والإرهاق .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٦٦٤ ، ٦٦٥ .

(٤) فوّه الطعامَ أو الشراب : طيَّبَه بالأفاويه ، وهى التابل يعالجُ به الطعام .

ينظر : المعجم الوسيط : ٧١٣/٢ .

(٥) الكَرَاوِيَا : نبات معمر من الفصيلة الخيمية ، يتوطن أوروبا وغربى آسيا ، وينتشر فى المناطق المعتدلة من نصفى الكرة الأرضية ، وقد زرع قبل عهد بحيرات دويلر فى أوروبا تلفظ فى الشام « كراويا » والاسم يونانى . الكراويا جذور غليظة ، وأوراق مركبة ، وأزهار بيض صغيرة ، وثمار قليلة الانثناء . =

والزَّنْجَبِيل (١) ، والخُولِنْجَان (٢) .

= وصفت الكراويا فى الطب القديم بأنها: تطرد الرياح ، تدر البول ، تسخن المعدة ، تهضم الطعام ، تنفع من ضيق النفس منفعة عظيمة ، كما أنَّها تنفع من أوجاع المعدة ونفخها . وإذا طبخت مع دقيق عتيق كان فعلها أقوى - فى جميع الوجوه - من طبيخها بالماء . وهي أنفع للمعدة من الكمون ، وقريبة الشبه بفعل الأنيسون .

وفى الطب الحديث توصف بأنَّها : مغذية ، مدرة للعاب ولإفراز العصائر . وطاردة للرياح ، مُدِرَّةٌ للبول ، ولحليب المرضعات .

انظر : قاموس الغذاء ص ٥٨٧ .

(١) الزنجبيل : نبات معمر ، وهو عشب عطرى له عدة سوق هوائية طويلة ، وورقه رمحى الشكل ، أخضر ، يتفرع كالأصابع ، وزهره أصفر ذو شفاه أرجوانية ، تحصدُ أوراقه عندما تبدأ في الذبول وتقلع « السوق الأرضية » وتُكَوَّم، وتفصلُ الجذور وتجفف وتغلى فى الماء حتَّى تلين ، فتقشر وتكشط ، وتغلى فى محلول سكرى عدة مرات ، ثُمَّ تحفظُ للاستعمال .

ويستعمل الزنجبيل فى الطب الحديث لتوسيع الأوعية الدموية ، وزيادة العرق ، والشعور بالدفء ، وتلطيف الحرارة ، ويستخدم فى الطبخ مع الحساء والمخللات والفطائر أو تطييب نكهة الطعام ، وتحلية بعض المشروبات ، وهو العنصر الأساسى فى أكثر أنواع « الكارى » والمسكّرات المنعشة ، ويصنع منه مُرَبَّى يوصف فى الأمراض الصدرية .

انظر : قاموس الغذاء ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٠٤ .

(٢) الخُولنجَان : هو مشابه لنبات الخولنجان الأسيوى الذى يُعْرَفُ فى الملايو باسم «لانجوار » ، وكلمة « خولنجان » فارسية من أصل سنسكريتى . ويستعمل بكثرة كتابل ومحسّن لنكهة بعض الأدوية ، ويغلى - كالشاى - للدفء والتنبيه . ويستخرج منه بالتقطير زيت طيار لونه أصفر ورائحته كافورية تشبه مزيجاً من زيتى الآس وحب الهيل، ويستعمل منبهاً عطرياً معدياً وطارداً للأرياح ، ومسكّناً معدّياً ، ومسحوقه يساعدُ على إزالة الضيق وعسر الهضم .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

ومنها من الرياحين : النَّرْجس ، والبَنَفْسَج [١] ، والنِّسْرِين [٢] ، والخِيرى[٣] والسَّوسَن [٤] ، والمَرْزَنْجُوش ، واليَاسَمِين ، والجُلّنَار [٥] .

---

(١) البنفسج : نبات من الفصيلة البنفسجية من ذوات الفلقتين كثيرة التويجيات ، فيه أنواع وضروب كثيرة ، وفى الطب الحديث : يوصفُ زهر البنفسج شرباً كالشاى ، فيفيد ضد السعال والرشوحات ، ويستعمل الزهر كمهدىء لآلام الالتهابات بشكل لَبْخات . وتمزج زهوره مع السكر ، وتجفف لاستعماله فى معالجة السعال والإمساك ، كما أنَّ جذوره تفيد فى مكافحة الإمساك ، ويصنع من زهور البنفسج شراب مقو ومدر خفيف للبول ، كما يفيد مغليّه ضد الزُّحار ، « الزنتارية » وانحباس البول ، كما أنَّ منقوع زهوره يفيد فى أمراض الجلد ، وهو منقّ وملّين ومعرّق ، وجذوره يُحَضَّرُ منها شراب مقئ ، وتجفف الزهور ويشرب منقوعها أو مغليها لتهدئة الأعصاب ، وفى حالات الصرع . ولرائحة البنفسج تأثير مهيّج للغريزة الجنسية .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٨٨ - ٩٠ ، المعجم الوسيط : ١/ ٧١ .

(٢) النِّسْرِينُ : وردٌ أبيض عطرىٌّ قويٌّ الرائحة ، واحدته نِسْرِينَة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٩٢٥ .

(٣) الخِيرىُّ : نباتٌ له زهر ، وغلب على أصفره ؛ لأنَّهُ الذى يُسْتَخْرجُ دُهنه ويدخل فى الأدوية . ويقال : الخُزَامى خِيرىّ البَرّ : لأنّه أزكى نبات البادية .

(٤) السّوسن : جنسُ زَهْرٍ من الفصيلة السَّوْسَنِيَّة ، وأجناسه كثيرة ، وأطيبه الأبيض، ومنه برى وبستانى . واحدته : سوسنة .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٤٦٥ ، ولسان العرب : ٣/ ٢١٥٠ .

(٥) الجُلَّنارُ : بضم الجيم وفتح اللام الْمُشَدَّدَةِ : زَهْرُ الرُّمَّانِ ، مُعَرَّب كلمة كُلْنار ، ويقال : من ابتلع ثلاث حبَّاتٍ منه من أصْغَرِ ما يكونْ لم يَرْمَدْ فى تلك السَّنَةِ .

ينظر : ترتيب القاموس : ١/ ٥٢١ ، اللسان : ١/ ٦٦٨ ، المعجم الوسيط : ١/ ١٣٢ .

ومنها من الطيب : المِسْك [(١)] ، والعَنْبَر [(٢)] ، والكَافُور [(٣)] ، والصَّنْدَل [(٤)] ، والقَرنفل [(٥)] .

---

(١) المِسْكُ : من الطِّيب فارسيٌّ مُعَرَّبٌ ، قال الجوهرى : وكانت العرب تسميه المَشْمُومَ . ومسكُ البَرِّ : نَبْتٌ أطيبُ من الخُزَامَى ونباتها نبات القَفْعاءِ ، ولها زَهْرَةٌ مِثْلُ زَهْرَةِ المَروِ ، حكاه أبو حنيفة .

ينظر : لسان العرب : ٤٢٠٣/٦ ، ترتيب القاموس : ٢٤٢/٤ ، المعجم الوسيط : ٨٧٦/٢ .

(٢) العَنْبَرُ : من الطيب مَعْرُوفٌ ، والعنبر : الزعفرانُ ، وقيل : الوَرْسُ ، والعَنْبَرُ : التُّرْسُ ، وإنما سُمِّيَ بذلك ؛ لأنَّه يتخذ من جِلْدِ سمكةٍ بحريَّةٍ ، يقال لها : العَنْبَرُ .

ينظر : لسان العرب : ٣١١٩/٤ ، ٣١٢٠ ، ترتيب القاموس : ٣١٩/٣ .

(٣) الكافُور : شجرٌ من الفصيلة الغارية يُتَّخَذُ منه مادّة شفَّافة بلُّورية الشكل يميل لونها إلى البياض ، رائحتها عطرية وطعمها مُرٌّ ، وهو أصناف كثيرة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٧٩٨/٢ ، لسان العرب : ٣٩٠١/٥ ، ترتيب القاموس : ٦٥/٤ .

(٤) الصَّنْدَلُ : شجرٌ خَشَبُهُ طيِّبُ الرائحةِ ، يظهر طيبها بالدَّلْكِ أو بالإحراق ، ولخشبه ألوان مختلفةٌ : حُمْرٌ وبيضٌ وصُفْرٌ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٥٢٧/١ ، لسان العرب : ٢٥٠٧/٤ ، وترتيب القاموس: ٨٥٨/٢ .

(٥) القَرَنْفُلُ : شجر من أشجار البلاد الحارة من الفصيلة الآسية ، تعد أزهاره المجففة من التوابل المشهورة . استعملت أزهاره فى الصين منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، وعرفه الرومان ، ووصل أوروبا خلال العصور الوسطى ، ولم يعرف مصدره حتَّى اكتشف البرتغاليون جزر « ملوكا » فى القرن السادس عشر ، فاحتكروه لحسابهم ، ثم زاحمهم عليه الدانماركيون .

تنمو شجرة القرنفل فى البلاد الحارة من العالم ، وهى صغيرة الحجم ، دائمة الاخضرار .

وفى الطب الحديث يوصف القرنفل بأنَّهُ طاردٌ للحمَّى ، مطهر ، معقم ، مخدر ، معدوى . وهو يشفى القروح، وآلام الرأس ، والصرع، ويحمى من الأوبئة، ويساعد =

« فصل »

وما تكلمت به الفرس ، والعرب على لفظ واحد واتفقا فى الوضع : التَّنُّور [١] والخمير ، والرُّمَّان [٢] ، والدِّين ، والكير [٣] ، والدِّينار ، والدِّرهم .

= الهضم ، ويضاد الاحتقان والسموم ، ويسكن آلام الأسنان ، ويخفف التهابات الحساسية، وينبه القلب والمعدة ، ويدر الطمث ، وذلك بأخذ مقدار بسيط من مسحوقه مع السكر . كما يستعمل مسحوقه فى هبوط المعدة وضعفها ، وفى الإسهالات ، وأنواع القئ ، والاندافعات الجلدية ، وضعف البصر ، والسمع ، وهبوط القوى .

ينظر قاموس الغذاء ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ترتيب القاموس : ٣/ ٦١٠ .

(١) التنور : هو الفرن الذى يخبز فيه ، أو هو مَفْجر الماء ، ومنه ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ [هود : ٤٠] . قال ابن منظور : هو فارسي مُعَرَّبٌ ، وقيل : هو لكل لغة .

ينظر : لسان العرب : ١/ ٤٥٠ ، ترتيب القاموس : ١/ ٣٨١ ، المعجم الوسيط : ١/ ٨٩ .

(٢) الرُّمَّان : شجر مثمر من الفصيلة الآسية التى تشمل الآس ، والغوافة ، والقرنفل، وثمرته الرمانة وهى مستديرة صلبةُ القشرة ، فى داخلها جيوب ذات بذور كثيرة ، وزهره أحمر جميل يسمى « الجُلَّنار » وهذا مُعَرَّبُ كلمة « كُلْنَار » الفارسية التى معناها « ورد الرُّمَّان » وقد تَقَدَّم ص ٤٨٠ من هذا الكتاب .

وفى الطب الحديث وُصفَ الرُّمَّان بأنه : مقو للقلب ، قابض ، طاردٌ للدودة الشريطية ، مفيد للزُّحَار « الزنتارية » ، وللوَهَن العصبى ، ويكافح الأورام فى الغشاء المخاطى ، إذا قطر منه فى الأنف مصحوباً بالعسل ، وإذا شُرِبَ عصيره مع الماء والسكر، أو مع الماء والعسل يكون مسهلاً خفيفاً ، وهو ينظف مجارى التنفس والصدر، ويطهر الدم ، ويشفى عسر الهضم ، وأكله مع المآكل الدسمة يهضمها ، ويخلص الأمعاء من فضلات المآكل الغليظة .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٢٤٥ ، ٢٤٧ .

(٣) الكِيرُ : جهاز من جلد أو نحوه يستخدمه الحدَّادُ وغيره للنفخ فى النَّارِ لإشعالها.

ينظر : المعجم : ٢/ ٨١٣ ، ترتيب القاموس : ٤/ ١٠٥ .

« فصل »

وتركت الفرس ألفاظاً كثيرةً وأخذتها من العرب : الكفُّ ، والسَّاق ، والفران [١] ، والبزَّاز [٢] والوزَّان ، والكيَّال ، والمسَّاح ، والحمَّال ، والبيّاع، والغلال ، والصرّاف [٣] ، والبقّال ، والقصّاب [٤] ، والبَيْطار [٥]، والرّائض، والطرّاز ، والخيّاط ، والخرّاط ، والقوّاد ، والأمير ، والخليفة ، والوزير ، والحاجب [٦] ، والقاضي ، وصاحب البريد، والحبر ، والوكيل ، والسَّقّاء والسّاقي ، والشّراب ،والدَّخلي ، والخراج[٧]، والحلال ، والحرام ،

---

(١) الفرَّانُ : الخبَّازُ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٧١٢/٢ .

(٢) البزاز : بائع الثياب .

ينظر : المعجم الوسيط : ٥٤/١ ، ترتيب القاموس : ٢٦٥/١ .

(٣) الصَّرَّافُ : من يبدّلُ نقداً بنقد ، والمستأمَنُ على أموال الخزانة يَقْبِضُ ويصرف ما يُستَحَقُّ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٥١٥/١ .

(٤) القَصَّابُ : الجَزَّارُ أو الزَّمَّار يتخذ المزمار من القصب .

ينظر : المعجم الوسيط : ٧٤٤/٢ ، ترتيب القاموس : ٦٢٨/٣ .

(٥) البَيْطار : مُعالِجُ الدواب . ويقال : هو بهذا عالمٌ بَيْطَار : إذا كان خبيراً به حاذقاً فيه .

ينظر : المعجم الوسيط : ٧٩/١ ، ترتيب القاموس : ٢٨٦/١ .

(٦) الحاجب : البَوَّابُ .

ينظر : ترتيب القاموس : ٥٩٠/١ ، المعجم الوسيط : ١٥٦/١ .

(٧) الخَراجُ : شَيْءٌ يُوَظَّفُ على الأرض أو غيرها ، وأصلُه الغلَّة ، ومنه الحديث : «الخَراجُ بالضَّمَان » .

ينظر : تحرير التنبيه ص ٣٤٧ ، اللسان : ١١٢٦/٢ ، ترتيب القاموس : ٣٢/٢ .

والبركة ، والصواب ، والخطأ ، والغلطة ، والوسوسة [1] ، والحسد ، والكساد [2] ، والعارية ، والنصح ، والنصيحة ، والصورة ، والطبيعة [3] ، والند [4] ، والبُخُور ، والغالية [5] ، والخَلُوف [6] .

---

(١) **الوسوسة** : الشيطان ، وله في صدره ، وَسْوَسَةً ووسواساً : حدَّثه بما لا نفع فيه ولا خير .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ١٠٤٤ ، لسان العرب : ٦/ ٤٨٣٠ .

(٢) **الكَسَادُ** : الشئ الذي لم يَرُجْ لقلَّةِ الرَّغْبَةِ فيه ، فهو كاسد وكسيد . ويقال : كسدت السُّوق : لم تَنْفُق . فهي كاسد وكاسدة . ويقال : سلعة كَاسدة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٩٢ ، ترتيب القاموس : ٤/ ٤٨ ، لسان العرب : ٥/ ٣٨٧٢ .

(٣) **الطبيعة** : السَّجِيَّةُ أو مِزاجُ الإنسانِ المركب من الأخلاط ، أو القوة السارِيَةُ في الأجسام التي بها يصل الجسمُ إلى كماله الطبيعي ، وطبيعةُ النَّارِ أو الدواء أو نحوه : ما سَخَّرَ اللهُ تعالى من مِزَاجِهِ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٥٥٦ ، لسان العرب : ٤/ ٢٦٣٤ .

(٤) **النِّدُّ** : المثلُ والنظير . يقال : هو نِدُّه ، وهي نِدُّ فلانة ، والجمع أندادٌ . وفي التنزيل العزيز : ﴿ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً ﴾ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٩١٨ ، ولسان العرب : ٦/ ٤٣٨١ ، ٤٣٨٢ ، ترتيب القاموس : ٤/ ٣٤٧ .

(٥) **الغالية** : أخلاطٌ من الطيب كالمسك والعنبر .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦٦٧ .

(٦) **الخُلُوفُ** : تَغَيُّر ريحُ الفم . وأصلها في النَّبَات أن ينبت الشئ بَعْدَ الشئ ؛ لأنها رائحة حدثت بعد الرائحة الأولى . يقال : خَلَفَ فمُه يخلفُ خِلْفَةً وخُلُوفاً .

ينظر : النهاية في غريب الحديث : ٢/ ٦٧ ، لسان العرب : ٢/ ١٢٤١ .

والكيلجة [1] ، والحبا [2] ، والحبة ، والمضغة [3] ، والدُّرَّاعة [4] ، والإزَار ، والمُضَرَّبَة ، واللحاف ، والمِخَدَّة ، والنَّعل ، والفاخِتَةُ [5] ، والقُمْرِىُّ [6] ، واللعلع [7] ، والخط ، والقلم ، والمداد، والحبر ، والكتاب، والصندوق ، والمقدمة ، والسفط [8] ، والخرج [9] ،

---

(١) الكَيْلَجَةُ : مِكْيَالٌ ، والجَمْعُ كَيَالِجُ وكَيَالِجَةُ أيضاً ، والهاءُ للعُجْمَةِ .

ينظر : لسان العرب : ٥/ ٣٩١٤ .

(٢) الحَبَا : حبا الشئ حبواً دَنَا ، ويقال : حَبَا السحابُ : تراكم وقَرُبَ من الأرض. وحبا السَّهم : لامسَ الأرض ثم زَحَفَ إلى الغَرَضِ . وحبا فلان للخمسين : دَنَا منها .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ١٥٤ ، لسان العرب : ٢/ ٧٦٥ ، ترتيب القاموس : ١/ ٥٨٣ ، ٥٨٤ .

(٣) المُضْغَةُ : القطعةُ التى تمضغ من لحم وغيره . وفى التنزيل : ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً ﴾ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٨٨١ ، لسان العرب : ٦/ ٤٢٢٢ .

(٤) الدُّرَّاعة : ثوبٌ من صوف أو جبّة مشقوقة المُقَدَّم .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٨٠ ، لسان العرب : ٢/ ١٣٦١ .

(٥) الفَاخِتَةُ : ضربٌ من الحمام المُطوّق إذا مَشَى توسَّعَ فى مَشْيِه ، وباعد بين جناحيه وإبطيه وتمايلَ ، والجمع : فواخِت .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦٨٣ ، لسان العرب : ٥/ ٣٣٦٠ .

(٦) القُمْرِىُّ : ضربٌ من الحمام مطوّق حسن الصوت .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٦٤ ، لسان العرب : ٥/ ٣٧٣٧ .

(٧) اللَّعْلَع : السَّرابُ أو الذئب أو شجر حجازى .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٨٣٥ ، لسان العرب : ٥/ ٤٠٤٣ .

(٨) السَّفَطُ : وعاء يوضع فيه الطِّيبُ وما أشبهه من أدوات النساء .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، لسان العرب : ٣/ ٢٠٢٧ ، ترتيب القاموس : ٢/ ٥٧٣ .

(٩) الخُرْجُ : وِعَاءٌ من شعرٍ أو جلدٍ ، ذو عِدلَين ، يوضع على ظهر الدابة لوضع الأمتعة فيه .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٢٣ .

والسفرة [1] ، واللهو ، والقمار ، والجفاء ، والوفاء ، والكرسى ، والقفص، والمشجب [2] ، والدواة ، والمرفع [3] ، والقِنِّينَة [4]، والفتيلة[5]، والأسنان ، والكَلْبَتان [6]، والحلقة ، والمنقلة [7] ، والمجمرة [8] ، والمزراق[9] ، والحربة [10] ،

---

(١) السُّفْرَةُ : طعام يتخذه المُسَافِرُ ، وأكثرُ ما يحمل فى جلد مستدير ، فنقل اسمُ الطَّعام إليه ، وسُمِّىَ به كما سُمِّيَتْ المَزَادَةُ راويَةً ، وغَيْرِ ذلكَ من الأسماء المنقولة ، فالسُّفْرَةُ فى طعام السَّفَرِ كاللُّهْنَةِ للطَّعَامِ الذى يُؤكَلُ بُكْرَةً .

ينظر : لسان العرب : ٣/ ٢٠٢٥ ، المعجم الوسيط : ١/ ٤٣٥ .

(٢) المِشجَبُ : ما يعلق عليه الثياب ونحوها ، والجمع مَشَاجِبُ .

ينظر: الوسيط : ١/ ٤٧٥ ، لسان العرب : ٤/ ٢١٩٦ ، ترتيب القاموس : ٢/ ٦٧٤.

(٣) المِرفَع : الكرسى فى لهجة أهل اليمن .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٣٦٢ .

(٤) القِنِّينةُ : القارورة ، وهى وعاء من زجاج يجعل فيه الشراب قنانىٌّ وقَنانٍ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٦٩ .

(٥) الفَتِيلَةُ : ذُبَالة السِّرَاج ، والجمع فتائل .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦٨٠ .

(٦) الكلبتان : أداةٌ يأخذ بها الحدَّادُ الحديد المحْمَى ، يقال : حديدةٌ ذات كلبَتَين .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٨٠٠ ، وترتيب القاموس : ٤/ ٧٠ .

(٧) المِنْقَلَةُ : هى آلة النَّقْل .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٩٥٧ .

(٨) المجمرة أو المِجْمَرُ : ما يوضع فيه الجمرُ مع البخور .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ١٣٤ ، ترتيب القاموس : ١/ ٥٢٦ .

(٩) المِزْرَاقُ : الرمحُ القصير ، وقد زرقه بالمزراق زرقاً إذا طعنه أو رماه به .

ينظر : اللسان : ٢/ ١٧٢٨ ، المعجم الوسيط : ١/ ٣٩٤ .

(١٠) الحَرْبَةُ : آلة قصيرةٌ من الحديد محدَّدة الرأس تستعمل فى الحرب .

ينظر : الوسيط : ١/ ١٦٤ ، اللسان : ٢/ ٨١٦ .

والـمَتْفَلَة [1] ، والدَّبّوسُ [2] ، والمَنْجَنِيقُ [3] ، والقُرَادَةُ [4] ، والرِّكَاب[5] ، والعلم ، والطبل ، والغاشية [6] ، والنعل ، والجَلّ [7] ، والبُرْقُع [8] ، والشكل ، والعنان [9] ، والغذاء ، والحلو ، والقطائف [10] ،

---

(١) المتفلة : الوعاء الذى يبصق فيه . ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٨٥ .

(٢) الدّبّوس : عمود على شكل هِرَاوة مُدَمْلَكةُ الرأس .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٢٦٩ ، لسان العرب : ٢/ ١٣٢٣ .

(٣) المَنْجَنيقُ : آلةٌ قديمةٌ من آلات الحصار ، كانت تُرْمَى بها حجارةٌ ثقيلةٌ على الأسوار فتهدمها .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٨٦٢ ، ترتيب القاموس : ١/ ٥٤٢ .

(٤) القُرَادَةُ : دُوَيْبَةُ متطفلة ذات أرجل كثيرة ، تعيش على الدوابّ والطيور ، ومنها أجناس .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٣١ ، لسان العرب : ٥/ ٣٥٧٥ .

(٥) الرِّكابُ للسّرْج : ما توضع فيه الرِّجْل .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٣٦٩ ، ترتيب القاموس : ٢/ ٣٨٠ .

(٦) الغاشية : القيامة ؛ لأنّها تغشاهم .

ينظر : تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص ٥٢٥ .

(٧) الجِلُّ : ما تغطى به الدابة لِتُصان .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ١٣١ .

(٨) البرقع : قناع النساء والدواب .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٥١ ، اللسان : ١/ ٢٦٤ .

(٩) العنان : سير اللجام الذى تُمسَك به الدابة .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦٣٩ ، ترتيب القاموس : ٣/ ٣٣٢ .

(١٠) القطائف : نوع من الحلويات العربية ، يصنع من عجين دقيق القمح ، والسمن، والسكر، والقشدة ، والقطر ، والمسكرات، وذلك بحسب نوع كل صنف منه.

والقطائف : جمع مفردها قطيفة ، والقطيفة فى اللغة : المخمل ، وقد يكون المولدون سموها بهذا الاسم تشبيهاً لها بالمخمل لنعومتها وطراوة مخبوزها . عرفها العرب منذ قرون بعيدة بدليل ورود ذكرها فى الكتب القديمة .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٥٤١ .

والقلية [1] ، والهريسة [2] ، والمزورة [3] ، والعصيدة [4] ، والفتيت ، والبقل ، والنطع [5] ، والطراز [6] ، والفلك ، والمشرق ، والمغرب ، والطالع[7] ، والشمال ، والجنوب ، والصبا [8] ، والدبور [9] ، والأبله ،

---

(١) القَلِيَّة : ما يُقْلى من الطعام ونحوه ، وقيل : هى مرقة تتخذ من اللحوم والأكبادِ.

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/٧٦٣ .

(٢) الهَرِيسَةُ : طعام عربى شعبى قديم ، ما زال يصنع حتى اليوم ، واسمها مشتق من هَرَسَ : أى دَقَّ وكسر ، والهريس : هو ما هُرِسَ ، وقيل : الهرس هو الحب المهروس قبل أن يطبخ ، فإذا طُبِخَ فهو الهريسة ، أو سُمِّيت الهريسةُ هريسةً ، لأنَّ البُرَّ (القمح) الذى تصنع منه يدق ثم يطبخ ، ويسمى صانعه هرَّاساً ، وقد كان القمح يدق فى حجرٍ منقور ثقيل يسمى « المهراس » يشبه ما يسمى اليوم « الجرن » .

ينظر : قاموس الغذاء ص ٧٣٧ .

(٣) المزورة : كُلُّ غذاء دُبِّر للمريض بدون لحم .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/٤٠٨ .

(٤) العصيدة : دقيق يلتُّ بالسمن ويطبخ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٦١٠ ، اللسان : ٤/٢٩٦٧ .

(٥) النطع : بساط من الجلد ، كثيراً ما كان يقتل فوقه المحكوم عليه بالقتل .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/٩٣٨ ، ترتيب القاموس : ٣/٦٦ .

(٦) الطَّرَّازُ : الرَّقامُ الذى يعمل الطِّرَازَ .

ينظر : المعجم الوسيط : ٥٧٤ .

(٧) الطالع : يطلق على الهلال أو الفجر الكاذب أو السهم الذى يقع وراء الهدف وفى اصطلاح الفلكيين : ما تنبأ به المنجم من الحوادث بطلوع كوكب معيّن .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/٥٦٨ ، ترتيب القاموس : ٢/٨٨ .

(٨) الصَّبا: ريحٌ مَهَبُّهَا مِن مَشْرِقِ الشَّمْس إِذا استوى الليلُ والنَّهارُ « مؤنث » ، مُثنَّاها : صَبَوانِ ، وَصَبَيانِ .

ينظر : المعجم الوسيط : ١/٥٠٩ .

(٩) الدَّبُورُ : ريحٌ تأتى من دبر الكعبة مما يذهب نحو المشرق . وقيل هى التى =

والأحمق ، والبليد ، واللطيف ، والظريف ، والجلاد ، والسياف ، والعاشق ، والزكاة ، والحج ، والمسلم ، والمؤمن ، والكافر ، والمنافق ، والفاسق ، والخبيث ، والإقامة ، واليتيم (١) ، والمتعة (٢) ، والطَّلاق ، والظِّهار ، والإِيْلاء ، والقِبْلة ، والمِحْراب ، والجِبْت (٣) ، والطَّاغوت (٤) ،

= تأتى من خلفك إذا وَقَفْتَ في القبلة . التهذيب : والدَّبُورُ بالفتح : الريحُ التى تقابل الصَّبَا والقبولُ ، وهى ريحٌ تَهُبُّ من نَحْوِ المَغْرِبِ .

ينظر : لسان العرب : ٢/ ١٣٢٠ ، المعجم الوسيط : ١/ ٢٦٩ .

(١) اليتيم : الفَرْدُ . واليُتْمُ : فقدان الأب . قال ابن السِّكِّيتِ : اليُتْمُ فى الناس من قِبَلِ الأبِ ، وفى البهائم من قبل الأُمِّ ، ولا يقال لمن فقد الأم من الناس : يَتِيمٌ ، ولكن مُنْقَطِعٌ .

قال ابْنُ بَرِّىّ : اليَتِيمُ الذى يموت أبوه ، والعجى الذى تموتُ أُمُّهُ ، واللَّطيمُ الَّذِى يموتُ أبَوَاهُ .

وقال ابن خالويه : ينبغى أنْ يكون اليُتْمُ فى الطَّيْرِ مِنْ قِبَلِ الأب والأُمِّ ، لأنهما كلاهما يَزُقَّانِ فِرَاخَهُمَا ، وقد يَتِمَ الصَّبِىُّ ، بِالكَسْرِ ، يَتِيمُ يُتْماً ويَتْماً ، بالتَّسْكِين فيهما .

ينظر : لسان العرب : ٦/٤٩٤٨ ، المعجم الوسيط : ٢/١٠٧٦ .

(٢) أصل المتعة فى اللغة : الانتفاع . يقال : تمتعت بكذا واستمتعت بمعنى . والاسم المتعة . قال الجوهرى : ومنه متعة النكاح ومتعة الطلاق ومتعة الحج لأنه انتفاع.

(٣) والجِبْتُ : هو الجِبْسُ بالسين المهملة ، أُبْدِلَتْ تاءً ، كالنات والأكيات وست فى الناس والأكياس وسِدْس ، والجِبْس : هو الذى لا خير عنده ، يُقال : رجل جِبْسٌ وجِبْتٌ ، أى : رَذْل ، قيل : وإِنَّمَا ادَّعى قلب السين تاءَ لأنَّ مادة « جَ بَ تَ » مهملةٌ ، وهذا قول قطرب ، وغيره يجعلُها مادةً مستقلة ، وقيل : الجِبْتُ : الساحر بلغة الحبشة ، ويُطلق الجبتُ على كل ما عُبِد مِنْ دون الله ، ولذلك سَمَّوا به صنماً بعينه .

(٣) الطاغوتُ بناء مبالغة كالجَبَروت ، والملكوت . واختُلِفَ فيه ، فقيل : هو مصدرٌ فى الأصلِ ، ولذلك يُوحَّد ويُذَكَّر ، كسائرِ المصادر الواقعة على الأعيان ، وهذا مذهبُ الفارسى . وقيل هو اسم جنسٍ مفردٍ ، فلذلك لزم الإفراد والتذكير ، وهذا =

والمَيْسِر (١) ،

= مذهب سيبويه . وقيل : هو جمعٌ ، وهذا مذهب المبردِ ، وهو مؤنث بدليل قوله تعالى : ﴿ والذين اجتنبوا الطاغوت أن يَعبُدوها ﴾ ، واشتقاقه من طغى يَطْغَى ، أو من طَغَا يَطغُو . اختلف أهل التأويل في تأويل الجبت والطاغوت ، فقال ابن عباس وابن جبير وأبو العالية : الجبت الساحر بلسان الحبشة ، والطاغوت الكاهن

وقال الفاروق عمر رضى اللهُ عنه : الجبت السحر والطاغوت الشيطان ، وابن مسعود قال : الجبت والطاغوت كعب بن الأشرف وحُيَى بن أخطب . وعكرمة : الجبت حيى ابن أخطب ، والطاغوت كعب بن الأشرف ؛ دليله قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ﴾ [النساء : ٦٠] . وقال قتادة : الجبت : الشيطان ، والطاغوت الكاهن .

وروى ابن وهب عن مالك بن أنس : الطاغوت : ما عُبِدَ من دون الله . قال : وسمعت من يقول : إنَّ الجبت الشيطان ؛ ذكره النحاس . وقيل : هما كُلُّ معبود من دون الله ، أو مطاع فى معصية الله ؛ وهذا حسن . وأصل الجبت : الجبس وهو الذى لا خير فيه ، فأبدلت التاء من السين ؛ قاله قُطْرُب .

وقيل : الجبت إبليس ، والطاغوتُ أولياؤه . وقول مالك فى هذا الباب حسن ؛ يدل عليه قوله تعالى : ﴿ أَنِ اعبُدُوا اللهَ واجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل : ٣٦] وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعبُدُوهَا ﴾ [الزمر : ١٧] . وروى قَطَن بن المخارق عن أبيه قال : قال رسول اللهِ - صلَّى اللهُ عليه وسلم - : « الطَّرْق والطِّيَرة والعيافة من الجبت » . الطَّرق : الزجر ، والعيافة : الخط : خرّجه أبو داود فى سننه .

وقيل : الجبت كل ما حرم اللهُ ، والطاغوت كل ما يطغى الإنسان ، واللهُ أعلمُ .

ينظر : تفسير القرطبى : ٥/١٦١ .

(١) المَيْسِرُ : قمار العرب بالأزلام ، والميسر مأخوذ من اليَسَر ، وهو وجوب الشئ لصاحبه ؛ يقال : يَسَر لى كذا إذا وجب فهو يَيْسِر يَسراً ومَيْسراً . والياسر : اللاعب بالقداح ، وقد يَسَر يَيسر .

قال الأزهرى : الميسر : الجزور الذى كانوا يتقامرون عليه ؛سُمِّى ميسراً ؛ لأنَّه يُجزَّأ أجزاء ، فكأنه موضع التجزئة ، وكُلُّ شئ جَزَّأته فقد يَسَرته . والياسِر: الجازر ، لأنَّهُ=

والسِّجِّين (١) ، والغِسْلين (٢) ، والضَّريع (٣) ، والزَّقُّوم (٤) ، والتَّسْنِيم (٥) ،

= يُجزِّئ لحم الجَزُور قال : وهذا الأصل فى الياسر ؛ ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور : ياسرون ؛ لأنهم جازرون إذ كانوا سبباً لذلك .

وفى الصِّحاح : ويَسَرَ القومُ الجزورَ أى : اجتزروها واقتسموا أعضاءها .

قال ابن عبّاس : كان الرجل فى الجاهلية يخاطر الرجل على أهله وماله فأيُّهما قمر صاحبَه ذهب بماله وأهله ، فنهى الإسلامُ عن ذلك .

(١) السِّجِّينُ : هو موضع جند إبليس ، وإليه ذهب سعيد بن جبير ، وقال عطاء الخراسانى : هى الأرض السفلى ، وفيها إبليس وذريته ، وقال الكلبى : هى صخرة تحت الأرض السابعة السفلى خضراء ، وخضرة السماء منها يجعل كتاب الفجار تحتها .

ينظر : البغوى : ٤٥٩/٤ ، القرطبى : ١٦٩/١٩ .

(٢) الغسلين : هو صديد أهل النار مأخوذ من الغسل ، كأنَّهُ غُسالة جروحهم وقروحهم . قال الضحاك والربيع : هو شجر يأكله أهلُ النَّارِ .

ينظر : البغوى : ٣٩٠/٤ .

(٣) الضريع : قال مجاهد وعكرمة وقتادة : هو نبت ذو شوك لاطئ بالأرض ، تسميه قريش الشبرق ، فإذا هاج سموها الضريع ، وهو أخبث طعام وأبشعه . وهو رواية العوفى عن ابن عباس .

قال ابن زيد : أمَّا فى الدنيا فإنَّ الضريع الشوك اليابس الذى يبس له ورق ، وهو فى الآخرة شوك من نار .

ينظر : البغوى : ٤٧٨/٤ ، ٤٧٩ .

(٤) والزَّقُّوم : شجرة خبيثة مُرَّةٌ كريهة الطعم ، يُكْرَهُ أهلُ النار على تناولها ، فهم يتزقمونه على أشد كراهية ، ومنه قولهم : تزقَّمَ الطعام إذا تناوله على كره ومشقة .

ينظر : تفسير البغوى : ٢٨/٤ .

(٥) التسنيم : شراب ينصب على أهل الجنة من علو فى غرفهم ومنازلهم ، وقيل : يجرى فى الهواء متسنماً فينصب فى أوانى أهل الجنة على قدر ملئها ، فإذا امتلأت أمسك وهذا معنى قول قتادة وأصل كلمة السنام من العلو ، يقال لشئ المرتفع : سنام ومنه سنام البعير .

قال الضحاك : هو شراب اسمه تسنيم وهو أشرف الشراب . =

والسلسبيل [١] ، وهاروت ، وماروت [٢] ،

= قال ابن مسعود وابن عباس : هو خالص للمقربين يشربونها صرفاً ، يمزج لسائر أهل الجنة .

ينظر : تفسير البغوى : ٤/٤٦١ - ٤٦٢ .

(١) السلسبيل : عين فى الجنة . قال قتادة : سَلِسَةٌ منقادة لهم يصرفونها حيث شاءوا، قال أبو العالية ومقاتل بن حيّان : سميت سلسبيلاً ، لأنها تسيلُ عليهم فى الطرق وفى منازلهم ، تنبع من أصل العرش من جنة عدن إلى أهل الجنان ، وشراب الجنة على برد الكافور ، وطعم الزنجبيل وريح المسك . قال الزجاج :سميت سلسبيلاً ؛ لأنَّها فى غاية السلاسة تتسلسل فى الحلق .

ينظر : تفسير البغوى : ٤/ ٤٣٠ .

(٢) هاروت وماروت : هما اسمان سريانيان ، وقد حُكِىَ الكثيرُ من الإسرائيليات عن قصتهما ، وخلاصة القول فى قصتهما : أنَّهُ لما انتشر الفسادُ فى الأرض ، وكان الشياطين فى ذلك الزمن السحيق يسترقون السمع من السماء ، ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ، ويلقونها إلى كهنة اليهود وأحبارهم . وقد دونها هؤلاء فى كتب يقرءونها ، ويعلمونها الناس ، وفشا ذلك فى زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا : هذا علم سليمان وما تم لسليمان ملكه إلا بهذا العلم ، وبه يسخرُ الإنس ، والجن ، والريح التى تجرى بأمره ، وهذا من افتراءَات اليهود على الأنبياء ، فأكذبهم اللهُ بقوله : ﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ولكنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُون النَّاسَ السِّحْرَ ﴾ ، ثم عطف عليه : ﴿ وَمَا أُنْزِلَ على الملكينَ ﴾ ، فالمراد بما أُنزل هو : علم السحر الذى نزلا ليعلماه الناس ، حتى يحذروا منه ، فالسببُ فى نزولهما هو : تعليمُ الناس أبواباً من السحر ، حتي يعلم الناسُ الفرقَ بين السحر والنبوة ، وأنَّ سليمان لم يكن ساحراً ، وإنَّما كان نبيّاً مرسلاً من ربّه ، وقد احتاط الملكان - عليهما السلام - غاية الاحتياط ، فما كان يعلمان أحداً شيئاً من السحر حتى يحذراه ، ويقولا له : « إنَّما نحن فتنة » أى بلاء واختبار ، فلا تكفر » بتعلمه والعمل به ، وأمَّا من تعلَّمَهُ للحذر منه ، وليعلم الفرق بينه وبين النبوة والمعجزة ، فهذا لا شئ فيه ، بل هو أمرٌ مطلوب ، مرغوب فيه ، إذا دعت الضرورةُ إليه ، ولكنَّ الناس ما كانوا يأخذون بالنصيحة ، بل كانوا يفرقون به بين المرء وزوجه ، وذلك بإذن الله ومشيئته .

واليهود - عليهم لعائن الله - لما جاءَهم رسول الله - صلى اللهُ عليه وسلم - =

ويأجوج ، ومأجوح [1] ، ومنكر ، ونكير .

« فصل »

ومما أخذ من الرومية : القديس ، وهو الأمير ، والقراميد وهى الآجر ، وأصله بالرومية القرميدى ، والخَنْدَرِيس [2] ، والقسْطاس [3] ، والميزان ،

= وكانوا يعلمون أنَّه النبى الذى بشرت به التوراة ، حتى كانوا يستفتحون به على المشركين قبل ميلاده وبعثه ، فلما جاءَهم ما عرفوا ، كفروا به ، ونبذوا كتابهم التوراة، وكتابَ الله القرآن وراء ظهورهم ، وبدل أن يتَّبعوا الحقّ المبين اتبعوا السحر الذى توارثوه عن آبائهم ، والذين عَلَّمَتهم إِيَّاه الشياطين ، وكان الواجبُ عليهم أن ينبذوا السحر ، ويحذروا الناس من شرِّه ، وذلك كما فعل الملكان : هاروت وماروت من تحذير الناس من شره والعمل به .

(1) **يأجوج مأجوج** : هما من أولاد يافت بن نوح ، قال الضحاك : هم جيل من الترك ، وكانوا مفسدين فى الأرض ، حتي جاء ذو القرنين ، فضرب السد فاصلاً بين المفسدين فى الأرض وغيرهم . واختُلِفَ فى كيفية إفسادهم فى الأرض .

قال الكلبى : فسادهم أنهم كانوا يخرجون أيام الربيع إلى أرضهم فلا يدعون فيها شيئاً أخضر إلا أكلوه ولا يابساً إلا احتملوه ، وأدخلوه أرضهم ، ولقد لقوا منهم أذى شديداً وقتلاً .

وقيل : معناه أنهم سيفسدون فى الأرض عند خروجهم .

ينظر : تفسير البغوى : ٣/ ١٨١ - ١٨٢ .

(2) **الخندريس** : أى الخمر أو الخمر القديمة مُشْتَق مِن الْخَدْرَسَةِ وَلَم تُفَسَّرْ ، أو رُومِيَّةٌ مُعَرَّبَةٌ ، وَحِنْطَةٌ خَنْدَرِيسٌ : قدِيمَةٌ .

ينظر : ترتيب القاموس : ٢/ ١١٥ ، لسان العرب : ٢/ ١٢٧٣ ، المعجم الوسيط : ١/ ٢٥٧ .

(3) **القسطاس** : هو رومى مُعَرَّبٌ وهو أضبط الموازين وأقومها ، قال اللهُ تعالى : ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾ . وقيل : هُوَ القَبَّانُ ، والقسطاسُ : هو ميزان العَدْلِ ، أىّ ميزان كان من موازين الدَّراهِمِ وَغيْرِهَا .

ينظر : لسان العرب : ٥/ ٣٦٢٦ ، ترتيب القاموس : ٣/ ٦٢٠ ، المعجم الوسيط : ٢/ ٧٤١ .

والفِرْدَوْس ، والبُسْتَمان ، والبِطَاقة ، رقعة فيها رقم ، والمَتَاع ، والقِيَان [1] ، والاصطرلاب [2] ، والقسطار [3] ،والجِهْبذ [4] ، والقَسْطل [5] ، والقُبْرس أجود النحاس ، والقِنْطَار ، والبطْرِيق [6] ، والعابد ، والتِّرْيَاق [7] ، والسُّموم ، والقَنْطَرة ، والقَيْطُون [8] ، وهو البيت الشتوى ، والقُولَنْج [9]،

---

(١) **القيان** : جمع قينة وهى الأمة صانعة أو غير صانعة ، وغلب على المغنية .
ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٧٦ ، لسان العرب : ٥/ ٣٧٩٩ .

(٢) **الإسطرلاب** ، أو الأَصْطُرْلاب : آلة تشتمل على أجزاء ، يتحرك بعضها فتحكى الأوضاع الفلكية ، ويستعلم بها بعض الأحوال العلوية ، والساعات المستوية والزمانية، ويستنتج منها بعض الأمور السفلية .
ينظر : الكشكول : ٢/ ٧٦ ، والمعجم الوسيط : ١/ ١٧ .

(٣) **القصطار : أو القسطار** : منتقد الدراهم .
ينظر : ترتيب القاموس : ٣/ ٦١٩ ، المعجم الوسيط : ٢/ ٧٤١ .

(٤) **الجهبذ** : هو النقاد الخبير بغوامض الأمور .
ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ١٤٢ ، ترتيب القاموس : ١/ ٥٤٥ .

(٥) القَسْطَلُ : الغُبَارُ فى الموقعة ، أو شجَرٌ من الفصيلة البلُّوطيّة ، له ثمرٌ كثيرُ النَّشاء يؤكل مَشْوِيًّا ، ويعرف فى مصر بـ « أبى فَرْوَة » .
ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٤١ .

(٦) **البِطْرِيقُ** : المختال المَزْهو والسمينُ من الطَّيْر والقائد من قوّاد الروم ، والحاذق بالحرب ، ورئيس رؤساء الأساقفة . والعالم عند اليهود .
ينظر : المعجم الوسيط : ١/ ٦١ ، ترتيب القاموس : ١/ ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٧) **الترياق** : هو دواء مركب اختُرِعَ بزيادة لحوم الأفاعى فيه ويستعمل لدفع السم .
ينظر : اللسان : ١/ ٤٣٠ ، الترتيب : ١/ ٣٦٨ .

(٨) **القَيْطُون** : المُخْدَعُ ، أعجميٌّ ، وقيلَ : بلغة أَهْلِ مصْرَ وبَرْبَرَ . قال ابن بَرِّيّ: القَيْطُونُ بيتٌ فى بَيْت ، قال عبد الرحمن بن حسَّان : [الخفيف]

قُبَّةٌ مِنْ مَراجِلٍ ضَرَبَتْهَا ... عِنْدَ بَرْدِ الشِّتَاءِ فى قَيْطُونِ

ينظر : اللسان : ٥/ ٣٦٨٤ .

(٩) **القُولَنْج** : مرض مَعَوِىّ مؤلم يصعب معه خروج البراز والريح ، وسببه التهاب القولون .

ينظر : المعجم الوسيط : ٢/ ٧٧٣ .

وقالون معناه أصبت ، وسأل علي - رضى الله عنه - شُرَيحاً القاضي [(1)] مسألةً فأصاب فقال له : قالون ، أي : أصبت بالرومية .

وهذه الفصول وجدتها في كتاب في الخزانة الصاحبية الوزيرية التاجية أسبغ الله ظلالها ، فاستحسنتها فوضعتها هاهنا رجاء الفائدة للواقف عليها ، مع ما فيها من الدلالة على أن العرب ، وغيرها من أهل اللغات ، لم تستوعب الوضع للمعاني ، فتبطل دعوى الواضع في كل ما يحتاج إليه في التخاطب.

الرابع : قال التِّبْرِيزيُّ : إن كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصاً به أم لا ، مفرداً أو مركباً ، فالظاهر أنَّ هذا وقع ؛ لأنَّ الفصيح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه ، وإنْ كان المراد ما يدل بالمطابقة مفرداً فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم ، بدليل الحال والروائح ، ولا يمكن دعوى هذا الاختصاص بغير المهم ، فإنَّ الحال مهم كالماضي والمستقبل ، والحقائق الكلية شاركت الأعيان الجزئية والألقاب في الاسم الواحد ، وآحاد الروائح لا اسم لها ، وهي من المهم وكذلك الألوان ، فجميع ما تدعو الحاجة إليه غير موضوع له ، وهذا الكلام يحتاج إلى تقرير .

أما الحال : فحكى الأدباء في صيغة المضارع ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه موضوع للحال مجاز في الاستقبال ، وثانيها : العكس ، وثالثها : أنه مشترك بينهما ، فعلى هذا الحال موضوع له ، وعلى الأولين يتجه السؤال .

---

(1) شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي ، أبو أمية : من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام ، أصله من اليمن ، ولي قضاء الكوفة ، في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية ، واستعفى في أيام الحجاج ، فأعفاه سنة ٧٧ هـ . وكان ثقة في الحديث، مأموناً في القضاء ، له باع في الأدب والشعر ، وعَمَّرَ طويلاً ، ومات بالكوفة سنة ٧٨ هـ .

ينظر : الشذرات ١ : ٨٥ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٢٤ ، الأعلام : ٣/١٦١ ، حلية الأولياء ١٠ - ٢١٧ .

وأما الروائح : فتحرير الكلام فيها أنَّ لها أجناساً ، وأجناس أجناس ، وأنواعاً ، فالجنس العالى رائحة ، وَهِيَ تَنْقَسِمُ إلى عطرةٍ ، ومنتنةٍ ، فتحت الجنس العالى جنسان ، والعطرة تنقسم إلى رائحة عنبر ، ورائحة مسك وغيرهما ، فرائحة العنبر ونحوه أنواع سافلة ، والعطرة جنسها ، والرائحة جنس جنسها ، فوضعت العرب للجنس العالى رائحة ، وللجنس المتوسط عطرة ومنتة ، واكتفوا فى الأنواع السافلة بإضافة اسم الجنس العالى للنوع ، فقالوا : رائحة مسك ، رائحة عنبر ، ولم يضعوا له اسماً يخصه .

وكذلك الطعوم : الجنس العالى طعم ، وتحته تسعة أجناس : الحلو والدسم، وهما قوام الأجسام ، وما عداهما إنما يستعمل للإصلاح ، كذلك قاله فضلاء الأطباء ، والمالح ، والحِرِّيف ، والمر ، والحامض ، والقابض ، والعفص ، وهو الذى فى الرتبة العُليا من القبض ، فالقابض [1] كالباذنجان ، والعفص [2] كالعفص ، والبلوط ونحوهما .

والتاسع : وهو ما لا طعم له كقِشْرِ الجَوْز اليابس ونحوه ، وتحت كل جنس أنواع : فالحلو تحته حلاوة العسل والتمر وغيرهما ، فوضعت العرب للجنس العالى لفظ الطعم ، ولكل واحدٍ من الأجناس المتوسطة من الألفاظ ما تقدم ذكره ، واكتفت فى الأنواع بإضافة اسم الجنس العالى ، أو المتوسط إلى النوع ، فقالت : طعم عسل وحلاوة عسل ، ولم تضع له اسماً يخصه، لكن توسعت فى إضافة اسم الجنس المتوسط فى الطعوم أكثر من الروائح ،

---

(١) القابض من الأدوية ما يسمك فضلات الغذاء فى الأمعاء .
ينظر : المعجم الوسيط : ٧١٨/٢ .

(٢) العَفْصُ : هو دواء قابض مجفف يَرُدُّ المَوادَّ المُنْصبَّةَ ويَشُدُّ الأعضاء الرِّخْوَةَ الضعيفة . وإذا نُقِعَ فى الخَلِّ سَوَّدَ الشَّعرَ . وثَوْبٌ مُعَفَّصٌ: مَصْبُوغٌ به .
ينظَر : ترتيب القاموس : ٢٦٢/٣ - ٢٦٣ ، اللسان : ٣٠١٤/٤ ، المعجم الوسيط: ٦١٧/٢ .

فلا يكادون يضيفون فى الروائح إلا الجنس العالى دون الجنس المتوسط ، ويضيفون المتوسط فى الطُّعُوم كثيراً فيقولون : حلاوة العسل وحموضة الليمون، وهو أكثر استعمالهم ، بخلاف الروائح .

وقوله : « الحقائق الكلية شاركت الجزئية واللقب » .

معناه : أن مفهوم الفرس الكلى يسمى فرساً ، ولذلك تقول : خطرت ببالى اليوم حقيقة فرس فتمنيتها ، تريد الماهية الكلية ، وتسميها فرساً ، وتقول للفرس المعين الواقف فى الإصطبل : إنه فرس ، وتقول اللفظ : إنه فرس فتقول : فرس على وزن فعل ، وهو اسم سالم من الاعتلال ، فيسمى اللفظ فرساً .

وبقى على التبريزى قسم آخر ، وهو الخط الكتابى ، فتقول : رأيت فرساً مكتوبا بالحبر أو بخط ابن البواب (١) ، فتسمى الأحرف الكتابية فرساً أيضاً ، وكذلك جميع الحقائق الواجبة والممكنة ، يقال فيه : هذه الأربعة ، وكذلك قال المتكلمون : كلام الله - تعالى - قائم بذاته ، محفوظ فى الصدور ، مقروء بالألْسِنَة ، مكنون فى المصاحف ، فجعلوه أربعة ، وليس ذلك تعدد الحقيقة ، ولا لانتقالها ، بل من حيث تعدد الإِطلاق ، وهل هو حقيقة أو مجاز ؟ تحقيق فى غير هذا الموطن .

وقال الفضلاء : كل شئ له وجودات أربعة :وجود فى الأعيان ، ووجود فى

---

(١) على بن هلال ، أبو الحسن المعروف بابن البواب : خطاط مشهور ، من أهل بغداد ، هذب طريقة ابن مقلة وكساها رونقاً وبهجة ، وفى رثائه قال : الشريف المرتضى:

من مثلها كنت تخشى أيها الحذر   والدهر إن همَّ لا يبقى ولا يذر

نسخ القرآن بيده ٦٤ مرة ، إحداها بالخط الريحانى لا تزال محفوظة فى مكتبة « لا له لى » بالقسطنطينية . توفى سنة ٤٢٣ هـ .

ينظر : وفيات ١ : ٣٤٥ ، مفتاح السعادة ١ : ٧٧ ، الأعلام : ٥/ ٣٠ .

الأذهان ، ووجود فى البيان ، ووجود فى البنان ، يريدون بالأخيرين النطق والخط . هذا بسط كلامه وتقريره .

وعليه سؤال ، وهو أن أحد الأمرين لازم ، أما عدم إهمال الوضع فى هذه الأمور ، أو بطلان دعواه أن هذه اشتركت فى الاسم ؛ لأن الاسم إنْ كان حقيقة فى الأربعة بطل إهمال الوضع ؛ لأن العرب حينئذٍ وضعت لها لفظاً واحداً بطريق الاشتراك ، وإن لَمْ يكن حقيقةً لزم إهمال الوضع ، لكن لا تشترك هذه الحقائق فى الاسم ، فظهر أنَّ العرب ما استوعبت المعانى التى تحتاج إليها ، بل أهملت بعضها .

البَحْثُ الثَّانِى

ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة ومعانيها إلى آخره عليه سؤالان :

الأول : مبنى على قاعدة ، وهى أن الوضع يوجب ملازمة ذهنية بين اللفظ ، ومسماه عند العالم بالوضع ، فمتى علم الوضع ، وسمع اللفظ الموضوع ارتسم فى ذهنه ، فانتقل ذهنه لُمسَمَّاه ، فهذه هى الملازمة الذهنية .

إذا تقررت القاعدة فنقول : الوضع مسبوق بالتصور ، وحصول العلم بذلك المعنى الذى يقصد الوضع له ، فيوضع له حينئذٍ ، ثم بعد ذلك تطرأ الغفلات على الذِّهْن ، ويذهب ذلك العلم لطريان ضده على الذهن ، فإذا سمع اللفظ حالة الغفلة انتقل ذهنه للمسمى ، وتصوره بسبب الملازمة التى أوجبها الوضع، فيحصل علم بالمسمى بسبب ذلك ، وهذا العلم هو غير العلم السَّابق على الوضع ، وإن كان مثله فقد أفاد الوضع للمعنى العلم به من غير دور ؛ لأن العلم المتوقف عليه وهو السابق على العلم المتوقف وهو اللاحق ، فلا يلزم الدور الذى قاله ، وظهر أن اللفظ يفيد معناه المفرد .

الثانى : على قوله إذا وضع الألفاظ المفردة لتلك المعانى المفردة ، ودلالة الحركات على النسب المخصوصة علمنا نسبة تلك المعانى بعضها البعض عند سماعها .

قلنا : فإنَّه لا معنى لوضع الألفاظ المركبة للمعانى المركبة إلا ذلك ، فإنّا إذا قلنا : ضرب زيد عمراً ، فإنَّ الرفع والنصب فى هذا الكلام على هذا النسق دال على أن زيداً فاعل بضرب ، وأن عمراً مفعوله ، ولا نعنى بالوضع إلا هذا القدر ، ومن المحال أن تدل الحركات على النسب بغير وضع ، فظهر أنَّ الدوران كان حقاً ، فإنه يلزم فى المركبات ، ولا محيص عن الدور فيهما إلا بما تقدم من التقرير فى انتفاء هذا الدور .

« تنبيه »

زاد التّبريزى فقال : أمَّا وقوع المخبر عنه فمن شئ آخر يحصل ، فإنَّ الخبر من حيث هو خبر يستوى فيه الصدق والكذب .

قلت : وهذا ممنوع بل اللفظ يدلُّ على وقوع المخبر عنه ، فقولنا : قام زيد، يدل على صدور القيام عنه فى الزمان الماضى ، ولم تضع العرب هذا اللفظ إلا لهذا المعنى ، ولم تضعه للوقوع ، وعدم الوقوع على السواء بل للوقوع فقط ، والكذب إنما يكون من جهة المتكلم ؛ لأن العرب وضعت اللفظ للإخبار به عن غرض ، وهو الوقوع إذا كان واقعاً ، فأخبر به عن الوقوع ، وليس واقعاً ، فخالف الوضع من هاهنا جاء الكذب ، كما أن الشرع لم يضع العقوبة إلا لتوضع فى الجناة ، فمن وضعها فى غيرها فقد خالف الشرع، ولا يقدح ذلك فى كون الشرع إنَّما وضعها للجناة فقط ، كذلك العرب لم تضع إلا للإخبار عن المعنى إذا كان واقعاً ، ولذلك تقول النحاة : قام زيد يدل على حصولِ المصدر فى الزمن الماضى ، وزيد قائم يدل على إيجاب القيام له ، وجميع الأخبار هى كذلك لم توضع إلا للصدق ، كما أنَّ

الأوامر لم توضع إلا للطلب ، فاستعمالها فى غيره لم يقدح ذلك فى الوضع، وقول العلماء : الخبرُ ما يقبل الصدق ، والكذب ، يريدون عقلاً وعادةً ، وأمَّا بالنظر إلى اللغة فلا ، كما أن كل أحد مأمور بالصلاة ليس إلا ، وليس وضعه فى الشرع إلا للطاعة فى جميع ما أمر به ، وبعد ذلك نقول : كل إنسان قابل للطاعة والمعصية ، أى : من حيث العادة والعقل ، لا من حيث الشرع ، بل من حيث الشرع الطاعة ليس إلا ، وكذلك الخبر فى اللغة هو الصدق ليس إلا ، فقوله : إنما يوجد وقوع المخبر عنه من أمر آخر ليس كذلك ، بل من اللفظ لغة .

المَبْحثُ الثَّالثُ

فى أن اللفظ ما وضع للدلالة على الموجودات الخارجية ، بل للمعانى [(١)] الذهنية إلى قوله : فاختلاف الأسامى عند اختلاف الصور الذهنية يدل على أن اللفظ لا يدل إلا عليها .

قلت : قال الشيخ أَبُو إِسْحَاقَ الشِّيرَازِىُّ : الألفاظ إنَّما وضعت للحقائق الخارجية ، وجعل هذا أصلاً فى القياس فى اللغات ، فإنَّه قال : إن تلك الحقائق الموضوع لها إذا فنيت وجاء أمثالها إنما يطلق عليها بالقياس ، واتفقوا على أن الأعلام إنما وضعت للأمور الخارجيَّة المتشخصة .

والحق ما قاله الإمام ؛ لأن الواضع لو وضع لما فى الخارج ، فإمَّا أنْ يعتبر التعيين فى التسمية ، ويجعله جزءاً من المسمى أوْ لا ، فإن اعتبره لزم أنْ يكون المثل الثانى مخالفاً له بتشخصه أيضاً ؛ فإنَّ الأمثال إذَا أخذت بقيد تعييناتها كانت مختلفات ، وعلى هذا التقدير يلزم أنْ يكون اللفظ مشتركاً لا متواطئاً ، والتقدير أنه متواطئ ، ويلزم أن يكون اللفظ مشتركاً بين أمور غير متناهية ، وهو ممتنع فى اللفظ المشترك ، وأن يكون كل شخص يفتقر لوضع جديد ؛ لأنه شأن المشترك ، وهذا كله غير واقع فى المتواطئة التى هى محل النزاع ،

---

(١) فى الأصل : بل المعانى .

فإن النزاع فى هذه المسألة فيما عدا الأعلام ، وكلها موضوع لمعنى كلى على ما يأتى بيانه إنْ شاء الله فى الكلام على الألفاظ الموضوعة للكليات والجزئيات، وإن كان الواضع لم يعتبر التعيين ، ومتى حذفت عن الأمثال التعيينات لم يبق إلا المشتركات ، ولا نعنى بالأمور الذهنية إلا الكليات .

إذا تقرر أن هذا هو الحق فقوله فى الكتاب غير محصل لهذا المطلوب ؛ لأن الأعلام تختلف باختلاف ما يتوهمه الناظر من الصور ، فيقول : هذا زيد، ثم يقول : هو عمرو ، ثم يقول : هو خالد ، وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم مع أن الأعلام للجزئيات بالإجماع ، فهذا المدرك باطل ، بل الذى تقدم تقريره فى الرد على أبى إسْحَاقَ مدرك صحيح يعتمد عليه .

وقوله : « إن اللفظ المركب لا يدل على ما فى الخارج » يستقيم إذا أراد بالذات، وإن أراد سلب مطلق الدّلالة لا يصح ، وظاهر كلامه عدم إرادته ؛ لأنه قرر من كلامه ما يقتضى أنه يدل بالالتزام من جهة ظاهر حال المتكلم إذا علم صدقه ، وأنه مبرأ من الكذب .

« فائدة »

الكليات ثلاثة : طبيعى ، ومنطقى ، وعقلى .

قال الإمام فى « الملخص » [1] : إذا قلنا : الحيوان كلى ، فمعنا ثلاثة أمور: الحيوان وكلى والمركب منهما ، فالأول الطبيعى ، والثانى المنطقى ، والثالث العقلى .

---

(١) فى الحكمة والمنطق للإمام الرازى ، وشرحه أبو الحسن على بن عمر القزوينى الكاتبى المتوفى سنة ٦٧٥ هـ ، خمس وسبعين وستمائة شرحاً مبسوطاً ، وسماه المنصص واختصره نجم الدين بن اللبودى ، وعليه حواش مفيدة للأبهارى ، وشرحه شمس الدين اللبودى .

ينظر : كشف الظنون : ٢/١٨١٩ .

وتقريره : أن الله - تعالى - خلق حيواناً فى الخارج بالضرورة ، فإمَّا أنْ يكون بقيد أوْ لا بقيد .

والثانى : كلى خارجى طبيعى بمعنى أنه طبعه الله طبيعة مخصوصة قابلة لعوارض مخصوصة نحو : الحس ، والحركة بالإرادة ، وغير ذلك ، فهذا المفروض فى الخارج قطعاً ، وإنْ كان مع قيد فكلما وجد مع قيد وجد فى نفسه ، فالحيوان الطبيعى فى الخارج بالضرورة .

وأما قولنا : « كُلى » فهو إشارة إلي الصورة الكائنة فى الذهن التى تنطبق على أفراد الحيوانات فى الخارج ، فهذا هو الكلى المنطقى ؛ لأن أهل المنطق إنَّما يتكلمون فيه ؛ لأنهم إنما يتكلمون فى هذا الموطن فى الجنس والنوع والفصل، والخاص ، والعرض العام ، وهذه صور ذهنية تنطبق على أمور خارجية فلذلك سمى منطقًا ، وأما تسمية الثالث عقليا ؛ فلأنه مركب من الخارج والذّهنى ، وهذا المركب لا وجود له إلا فى الاعتبار الذهنى العَقْلى لا فى نفس الأمر ؛ لأن المنطقى صورة ذهنية هى تصور وعلم، والخارجي جسم خاصّ ، فكلاهما موجود ، أمَّا العقلى فلا ، ونحو ذلك أنْ يعتبر العقل حقيقة مركبة من العالم وعشرة أمثاله مَعَهُ ؛ أو من المستحيل ، والممكن ، أو المستحيل والواجب ، أو من عشرة محالات ، فهذا مَهْيَعٌ متسع للاعتبارات العقلية ، فالمركب من الممكن والواجب ممكن ، ومن المستحيل والممكن مستحيل ، ومن المستحيل والواجب مستحيل ، والمعتبر من الخارجى والذهنى إنْ أخذ بقيد كونه ذهنياً ، والآخر بقيد كونه خارجياً كان المجموع مستحيل الوجود فى الخارج ، بل أفراده فقط ، وإنْ لم يوجد فيه هذان القيدان كان المجموع ممكناً غير واقع ، مثل إنسان له ألف رأس ، فهذا هو السبب فى هذه التسميات ، وانقسام الكليات إلى ثلاث .

ومتى قيل : الكلى لا وجود له فى الخارج صدق باعتبار المنطقى ، والعقلى دون الطبيعى .

ومتى قيل : موجود فى الخارج صدق باعتبار الطبيعى دون الآخرين ، وعلى هذا التقدير تكون قاعدتك فى هذا الموطن ، فإنه يغلط فيه كثير من الناس .

« تنبيه »

إذا تقرر هذا فقولنا : اللفظ يدل مطابقة على مسماه ، وقد تقرر أنَّ مسماه هو الأمور الذهنية ، فعلى هذا لا يدل على الخارج مطابقة ، ولا تضمناً ، ولا التزاماً ، فإنَّ الصورة الخارجية ليست جزءاً للذهنية ؛ لاستحالة وقوع ذلك الجسم المخصوص فى الذهن ، بل الواقع فى الذهن إنَّما هو صورته ، ولا لازمه للذهنية ؛ لأن الذهنية قد توجد منفكّة عن الخارجية ، فإن الإنسان قد يتصور ماهية ، ولا يكون شئٌ من أفرادها فى الخارج ، كبحر من زئبق ، أو وجد قبل تصوره وعُدِمَ ، وعلى التقديرين ينفك اللزوم ، فتبطل دلالة الالتزام، فتبطل الدلالة مطلقاً ، وأيضاً فإنَّ دلالة الالتزام أن تتلازم الصُّورتان فى الذهن لا المتصور والصورة ، فدلالة الالتزام أيضاً متعذرة من هذا الوجه، فالدلالة مسلوبة عن الأمور الخارجية مطلقاً ، هذا من حيث الألفاظ المفردة .

وأمَّا المركبات فتدل على الوقوع فى الخارج ؛ لأن المركب يدل على الإسناد فى ذهن المتكلم ، وظاهر حاله يقتضى المطابقةَ ، وأن ما اعتقده كما اعتقده ، فيدل اللفظ بالالتزام على الوقوع فى الخارج أما الألفاظ المفردة فلا تدل على وقوع الصورة فى الذهن ، وليست إخبارًا عن شئ حتى يستدل بظاهر حال المخبر على وقوعه ، وعلى هذا قول العلماء : لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق مطابقة ، وعلى الناطقِ أو الحيوان التزاماً .

معناه أنه يدل على الكلى الذهنى من مجموعهما [1] ، أوْ من أحدهما ، أما أن أحدهما وقع فى الخارج ، فهذا لا يلزم من مجرد النطق باللفظ المفرد،

---

(١) فى الأصل معناهما .

فيصير المسمى وجزآه ولازمه في دلالة الالتزام باعتبار ما فى الذهن دون الخارج، هذا هو الذى يقتضيه أنَّ اللفظ وضع لما فى الذهن دون الخارجي .

« تنبيه »

قال التّبريزيُّ : موضوع اللفظ هو ما يحتاج للتعبير عنه ، وينقسم إلى صور المعقولات ، وإلى حقائق الأشخاص ، وينقسم إلى الألفاظ وغيرها ، بدليل أنك تقول : النار مخلوقة ، ونعنى بها الخارجية ، وهى جسم ممكن ، ويريد المعنى المعقول ، والنَّار اسم صحيح غير معتل ، ويريد اللفظ ، ثم يتجه أن اللفظ وضع أولاً لأعيان الأشخاص حقيقةً ؛ فإنَّ الحاجة إليها أمسُّ ، ثم استعمل فى الحقائق الكلية لأجل المطابقة إمَّا تجوزاً ، أو اكتفاءً بالاشتراك كي لا تكثر الألفاظ ، ويتجه أنْ يقال : وضعت أولاً للمعاني ، فإنَّها محل الضرورة لعدم قبول الإشَارة إليها ، ثم اندرجت الأعيان تحت ضرورة وجود المعانى بها ، ولأنالو قدرنا الوضع للأعيان لم يكن تخصيص الأعيان الحاضرة عند الوضع ، فإن ما سيوجد يحتاج أيضاً إلى الأسامى ، ولا يتناولها اللفظ الواحد إلا بالاشتراك ، أو ملاحظة المعنى ، والثانى أولى ، ولما صارت الألفاظ الموضوعة بواسطة الوضع موجودات مختلفة افتقرت إلى ألفاظ أُخر للتعريف ، فجعلت الأسامى اسماً ، وكذلك القول فى المكتوب .

« تنبيه »

تقدم أن اللفظ فى كل شئ يصدق على أربعة أمور ما فى الأذهان ، والأعيان، والبيان والبنان ، وهل صدقه على الجميع حقيقة أو مجاز ؟

وكلام التبريزى يقتضى أنه حقيقة فى الجميع ، ويؤكده اطراده فى جميع الحقائق ، لكن يلزم على هذا أنَّ كل لفظ فى العالم مشترك ؛ لأن هذه الأمور مختلفة ، وذلك صعب ، ويمكن أن يقال : هو حقيقة فى الكلى الذهنى ، وإذا وجد من أفراد ذلك الكلى فرد فى الخارج صدق اللفظ على ذلك الخارجى حقيقة ؛ لانطباق مسمى اللفظ عليه ، وهو الصورة الذهنية ، وإنْ لم يوجد من الخارجيات ما لم تنطبق عليه الصورة الذهنية اقتصر على الذهنى ،

ويكون فى النطق والكتابة مجازاً من باب إطلاق الدليل على المدلول ، فإنَّ اللفظ يدل على ما فى النفس ، والكتابة تدل على ما فى اللفظ، فيكون مجازاً فى الكتابة فى الرتبة الثانية .

ومن قال : اللفظ موضوع للأمورِ الخارجية يقول : إطلاقه على الذهنية من باب إطلاق المتعلِّق على المتعلَّق ، فإن العلم الذى هو الصورة الذهنية متعلقة بالأمور الخارجية ، وعلى اللفظ والكتابة مجاز من باب إطلاق الدليل على المدلول ، لكن مجاز فى المرتبة الثالثة ، فإنَّ العلم متعلق بالمعلوم الذى هو المسمى ، واللفظ دال على ما فى النفس ، والكتابة دالّة على اللفظ ، فيكون الاسم مجازاً فى الكتابة فى الرتبة الرابعة من الحقيقة ، والثالثة من المجاز ، فإن أول رتب المجاز الصورة الذّهنية على هذا المذهب ، وهو موضع ضيق ، وفيه نظر عويص ، أعنى فى تعيين الحقيقة والمَجَاز ، والاشتراك وعدمه ، غير أن الصواب يظهر فى أن اللفظ ليس موضوعاً للخَارجيات ، بل للذهنيات والاشتراك بعيدٌ ، فإن العقلَ لا يحصل له تردد وإجمال عند سماع فرس ، هل هو علم ، أو لفظ ، أو كناية ؟ بل يجزم أنَّ المراد به تلك الحقيقة المعلومة فى عادة التخاطب ، وأن المركبات تدلّ على الخارجيات بظاهر حال المتكلّم ، أمَّا فى الخبر فوقوعاً ، وأمَّا فى الطلب فاقتضاءً ، وأمَّا فى الإذن والإباحة فملابسةً وتركاً .

« تنبيه »

زاد سراَجُ الدِّينِ لقائلٍ أنْ يقول : اختلاف اللفظ الموضوع للخارجى ممنوع فى نفس الأمر ، وجواز إطلاق الشئ مشروط باعتقاد أنه كذلك فى الخارج ، والكذب فى المركّب يمتنع لو كانت دلالته قاطعة .

وبسطه : أن معنى قوله : الخارجى ، أى : لاختلاف الخارجى فى الاعتقاد، وليس معناه أنه موضوع للخارجى ، وأسند منعه بأن ذلك الاختلاف لم يقع فى نفس الأمر ، بل بحسب الاعتقاد .

أمَّا بحسب نفس الأمر ، فلا يختلف المسمى ، ولا لفظه ، وإنَّ الاختلاف في هذه الإطلاقات إنما كان ؛ لأن إطلاق لفظ المسمى مشروط باعتقاد أنه ذلك المسمى .

وقوله : « الكذب إنَّما يمتنع أنْ لو كانت الدلالة قطعية »

هو كلام ذكره الإمام بعد هذا قدمه هو ، فقال الإمام : « لو كان لفظ الخبر موضوعاً لما في الخارج لتعذر الكذب » يعني أن اللفظ متى وجد وجد ذلك المعنى في الخارج ، وهذا إنَّما يتم للإمام بأحد طريقين : إمَّا أنْ يكون الاسم نفس المسمى ، والخبر نفس المخبر ، وهو باطل ، أوْ يكون غيره ، لكن تكون دلالته قطعية ، وهو باطل أيضاً ؛ لأن دلالة الألفاظ ليست قطعية، فجاز تخلف مدلولها عنها ، فيبطل قول الإمام مطلقاً .

المَبحَثُ الرَّابِعُ

اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفى لا يعرفه إلا الخواص.

مثاله : ما يقوله مثبتو الأحوال إلى آخره ، اعلم أنَّ الأحوال جمع حال، والحال عندهم هي صفة لموجود ، لا موجودة ولا معدومة ، وزاد بعضهم فقال : لا معلومة ، ولا مجهولة .

وتقريرها : بالمثال أولاً ليشهد الكلام فيها أنها على قسمين : معللة وغير معللة، فالمعللة هي أحكام المعاني ، فمتى قام معنى بمحل أوجب لمحله حكماً منه، فالسّواد يوجب لمحله أنه أسود ، والبياض يوجب لمحله أنه أبيض ، والعلم يوجب لمحله أنه عالم ، وكذلك بقيتها ، فكونه عالماً معلل بقيام العلم به ، وكذلك سائرها ، فهذه عندهم أحوال معللة بذلك ، ومعنى ذلك الحكم هو اختصاص العلم بهذا الموصوف دون غيره ، فذلك الاختصاص يسمى

عالمية، والعالمية مع المعروض لهذه العالمية يسمى عالماً ، فالعالمية جزء عالم ، وكذلك بقيتها .

وغير المعللة : هى كون العلم علماً والبياض بياضاً ، وكذلك سائر المعانى، فإذا قيل لك : لم كان العلم علماً ؟ لا يمكنك أن تقول : لأجل كذا ، وإن كنت تقول : وجد فى الخارج بقدرة الله - تعالى - لكن الكلام فى الحقيقة سواء وجدت ، أو عدمت يتعذر علينا تعليل خصوصيتها ، وكذلك سائر المعانى والجواهر ، والأجسام ، والحقائق ، والمعلومات ، حتى إذا قيل لك : لِمَ كان المستحيل مستحيلاً ؟ لا تجد لذلك سبيلاً ، فهذه أحوال غير معللة ، وليست صفات قائمة لمحالها حتى تقول : هى موجودة ، ولا هى مسلوبة عن محالها حتى يقال : العلم ليس بعلم ، فلذلك قالوا : ليست موجودة ولا معدومة ، وكذلك اختصاص العلم بمحله نسبة وإضافة ، والنسب والإضافات عندنا عدمية خلافاً للفلاسفة ، ولا هى مسلوبة عن محالها حتى يصدق على العالم أنه ليس بعالم ، فلذلك قيل فى الأخرى : « ليست موجودة ولا معدومة » ، ولما وصل الفريق الآخر إلى هذا المقام قال : هذه ليست معلومة؛ لأن المعلوم إمَّا موجود أو معدوم ، وهذه ليست موجودة ولا معدومة ، ولا هى مجهولة ؛ لأنا حكمنا بها على محالها ، والمجهول مطلقاً لا يحكم به .

إذا تقرر هذا ظهر أن الحركة معنى يوجب لمحله كونه متحركاً ، ويكون كونه متحركاً حالاً معللاً بالحركة .

وقوله : « إنها غير واقعة بالقادر » ، بناء على قاعدة وهى أن القدرة صفة مؤثرة لا بد أن يكون أثرها وجودياً ، وهى عدمية ، فلا يكون بالقادر .

وقوله : « لا يعرفها إلا الأذكياء » ممنوع ؛ لأن العوام يفهمون الحركة ، وكونه متحركاً ، ويقولون : زيد متحرك ، ولا يقولون : زيد حركة ، ويقولون بأجمعهم : الحركة تنافى السكون ، فهم متصورون للأمرين ، غير أن هذه التدقيقات وتفاصيل المباحث ليست عندهم ، وذلك لا يقدح فى معرفتهم

بمسميات الألفاظ ، ألا ترى أنهم يعرفون الحيوان والإنسان ، وتفاصيل أحوالهما وخواصهما لا يعرفه إلا فضلاء الناس ، ومن ذلك ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فما قاله مندفع ، أعنى دليله على هذه الدعوى ، ودعواه صحيحة فى غير هذا المثال ، وهل وقع أو ما وقع له مثال يحتمل ذلك؟ والغالب عدم وقوعه ، وأنه لا يشتهر لفظ إلا ومسماه مشتهر .

* * *

فهرس الجزء الأول

فهرس الجزء الأول

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

* * *